ALAIN DE BENOIST

I DEMONI DEL BENE

Dal nuovo ordine morale all'ideologia del genere

controcorrente

«L'obiettivo finale è di normare, normalizzare,
imporre ovunque il Medesimo.
Sbarazzarsi di disparità e differenze.
Uniformare i modi d'essere,
di parlare, di vivere, di produrre, di amare.
Proibire il pensiero autonomo. Indurre ognuno
a godere del momento presente
senza mai metterlo (e mettersi) in prospettiva.
Abituare le persone a vivere in un disagio permanente
senza potersi mai interrogare sulle sue cause
né ribellarsi contro coloro che ne sono responsabili.
Abituarle a vivere nella miseria spirituale convincendole
che è proprio quella miseria a renderle "felici".
In poche parole, alimentare la rassegnazione».

ISBN 978-88-98000-08-1

€ 20.00

L'ideologia del genere è una mutazione antropologica e culturale omologa a quella altrettanto radicale che segna i processi economici e produttivi.
L'ideologia *gender* nega l'ordine naturale, l'eredità biologica, l'innato, le tradizioni, il passato. Tutto è liquido, flessibile, mobile. Nella fluidità e vacuità dell'esistenza, non si nasce uomini e donne: il sesso diventa una scelta. Non devono più esserci appartenenze, legami, identità culturali, linguistiche e comunitarie.
Per Alain de Benoist l'ideologia *gender* è l'esito di un disperante e banale nichilismo. Si punta a far apparire un ultimo uomo nuovo, che non dovrà niente a nessuno, perché sarà completamente *causa sui*, causa di se stesso.
Un individuo che non si sentirà debitore di alcunché, né coinvolto da alcuna altra dimensione storica se non quella di un perpetuo presente, i cui unici legami sono contrattuali e dunque provvisori.
È l'uomo dell'Impero del Bene, uno zombi beato, un uomo «senza qualità».
Questo zombi è beninteso uno sradicato, spiega Alain de Benoist, «termine che bisogna intendere in primo luogo in senso spirituale». È quell'essere «senza affiliazioni, in rottura con il legame sociale, ripiegato su se stesso nell'anonimato di massa, le cui uniche esperienze avvengono per procura e che, non riuscendo a intrattenere veri rapporti con i suoi simili, si trasforma in scimmia sapiente, in pigiatore di tasti, in prolungamento del *mouse*, del telefono cellulare o del telecomando».

ALAIN DE BENOIST, scrittore, saggista, filosofo, dirige le riviste *Krisis* e *Nouvelle école*. Nel 1978 ha vinto il premio per la saggistica dell'Académie française.
Per i tipi di Controcorrente ha pubblicato di recente *Tradizioni d'Europa*, i due volumi di *Pensiero ribelle*, *Famiglia e società* e, con Aleksandr Dugin, *Eurasia, Vladimir Putin e la Grande Politica*.

ALAIN DE BENOIST

I demoni del Bene

Dal nuovo ordine morale all'ideologia del genere

CONTROCORRENTE

A Fabrice Valclérieux

IL NUOVO ORDINE MORALE

Introduzione

Molta gente malinconica si lamenta del fatto che oggi non c'è «più morale». Curiosa solfa. Non c'è più morale? In realtà, vi siamo più che mai immersi! Ai giorni nostri, la morale invade tutto. Ma non è più la stessa.

Vero è che molti nostri contemporanei si ritengono affrancati da ogni regola morale. Quelli che fanno loro il predicozzo negano di voler «far loro la morale». Si cautelano dicendo che i loro giudizi non sono ispirati dalla morale. Al termine «morale», che ha in sé connotazioni religiose che molti giudicano desuete, si preferisce d'altronde il termine «etica», che sembra confarsi meglio a una società laica, sebbene l'origine etimologica delle due parole (*mores* ed *ethos*) rinvii a una medesima nozione e l'etica, a rigore, possa avere solo una portata individuale.

Non c'è dubbio, dunque, che la morale tradizionale stia scomparendo. Ma un'altra la sostituisce. L'antica morale prescriveva regole di comportamento individuali: si riteneva che la società stesse meglio se gli individui che la componevano agivano bene. La nuova morale vuole moralizzare la società stessa, senza imporre regole agli individui. L'antica morale diceva alle persone ciò che dovevano fare, la nuova morale descrive ciò che la società deve diventare. Non sono più gli individui a doversi comportare in modo retto, ma la società a dover essere resa più «giusta». Il fatto è che l'antica morale era ordinata al

bene, mentre la nuova è ordinata al *giusto*. Il bene rientra nell'ambito dell'etica delle virtù, il giusto nell'ambito di una concezione della «giustizia» caratterizzata da una forte impregnazione morale. Quand'anche pretendano di restare «neutre» quanto alla scelta dei valori, le società moderne aderiscono a questa nuova morale. Sono al contempo ultrapermissive e ipermorali.

Il fondo delle cose è ciò che Max Weber definiva la logica del dover-essere. L'Antichità viveva nella comunione dell'Essere, la modernità fa appello al dover-essere. Detto semplicemente: il mondo deve divenire qualcosa di diverso da ciò che è stato finora. Deve essere trasformato per divenire «più giusto». Deve essere ricostruito secondo un progetto proveniente da una credenza millenaria o dalla ragione moderna. La giustizia e il diritto non definiscono più un rapporto di equità tra le persone, ma esprimono anch'essi un dover-essere. Tutto il sociale è così reinterpretato alla luce di questo dover-essere che non tiene alcun conto della natura delle cose e degli esseri.

Alla base del dover-essere si trova un rifiuto del mondo così com'è. Questo rifiuto è anche, in un certo senso, un «no» alla vita. *Mundus est immundus*, diceva sant'Agostino. Bisogna dunque trasformarlo, correggerlo, per soddisfare le esigenze divine, dicono alcuni, per rendere giustizia alla necessità storica, affermano altri. Questa volontà di (ri)costruire il mondo, o ancora di «ripararlo» *(tikkun)*, risale alla Bibbia, la quale ci dice che il mondo è imperfetto, che è afflitto da un minor-essere. Tutta l'ideologia del progresso, tutto l'utopismo dei Lumi, ne rappresenta la versione profana: sotto abiti secolari (la felicità sostituisce la salvezza, l'al di là cede spazio all'avvenire), è ancora e sempre la vecchia fede messianica e chiliastica nella marcia irresistibile della storia verso la sua fine (movimento che sfocia in una auto-soppressione) ad essere all'opera. Il «progresso» è questo lento miglioramento del mondo, destinato a progredire in modo unitario verso giorni migliori. «Sostituite la salvezza cristiana con la fede nel progresso», dice Pierre Legendre, «e otterrete il credo commerciale dell'Occidente planetario».

La religione cristiana ha subito ritenuto di costituire una «comunità universale reale» (Pierre Manent), la *respublica christiana*. In tal

modo, ha separato la credenza dall'appartenenza a un popolo particolare. I teorici dei Lumi affermano che gli uomini assicureranno la loro salvezza e riusciranno a creare la società perfetta, o almeno la società definitiva, «finale», basandosi sulle proprie facoltà e non osservando i precetti di Dio, ma l'idea stessa di un movimento della storia che si dirige in questa direzione viene loro da una religione che credono di aver abolito, mentre l'hanno solo trasformata senza nemmeno accorgersene, il che la rende in essi più operante che mai. Come dice John Gray dopo molti altri, a cominciare da Karl Löwith, i Lumi si limitano a riciclare la credenza secondo la quale la storia è il racconto della salvezza dell'umanità[1]. Gray mostra che questa credenza si ritrova tanto nel comunismo stalinista quanto nel neoconservatorismo americano, il quale crede che si possa arrivare alla società perfetta «dando libero corso alla magia del mercato»: «Malgrado le sue pretese a una razionalità scientifica, il neoliberalismo affonda le sue radici in una interpretazione teleologica della storia in quanto processo dalla meta predeterminata e in questo come in altri aspetti presenta una stretta somiglianza con il marxismo».

Fondata sui diritti soggettivi che gli individui avrebbero dallo stato di natura, l'ideologia dei diritti dell'uomo, divenuta la religione civile del nostro tempo, è anzitutto anch'essa una dottrina morale. La sua principale caratteristica, scrive Marcel Gauchet, è di «radicarsi in ciò che costituisce effettivamente la pietra di paragone del legittimo e dell'illegittimo in seno al nostro mondo, per trarne al contempo una griglia di lettura e un programma per l'azione collettiva [...] L'ideologia dei diritti dell'uomo decifra la realtà sociale alla luce di ciò che dovrebbe essere [...] L'unico inconveniente di questo dispotismo del dover-essere è che non induce alla comprensione degli ostacoli che trova sulla sua strada, quand'anche rispondano manifestamente a forti necessità dal punto di vista dell'esistenza in comune. L'unica cosa che dice al riguardo è che non dovrebbero esistere. A che serve cercare la loro ragion d'essere? La distanza dalla norma è rigettata

[1] John Gray, *Black Mass. Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, Allen Lane, Londra 2007.

nelle tenebre esteriori come un male di cui si presuppone che la sua condanna in quanto male ne esaurisca la comprensione. L'ideologia dei diritti dell'uomo si esprime, in altri termini, mediante un dilagare di moralismo, un moralismo tanto più implacabile in quanto mobilita le molle intime dell'affettività»[2].

Il nuovo ordine morale è ciò che Philippe Muray definiva l'impero del Bene. Questo bene non è altro che un bene derivato dalla priorità del giusto, un bene «oggetto del desiderio giusto». Questo bene è oggi degenerato in un nuovo moralismo – una «piccola morale», avrebbe detto Nietzsche. Parallelamente, il male è negato come facente intrinsecamente parte della natura dell'uomo, pur essendo riconosciuto, sotto la forma estrema del «male assoluto», come negazione radicale del bene dei diritti dell'uomo.

La destra ha spesso una visione fondamentalmente etica della politica, la sinistra una visione morale. Da un lato Excalibur, dall'altro le Beatitudini. Due universi di valori molto differenti, ma impolitici (inadatti alla comprensione della politica) tanto l'uno quanto l'altro. Oggi domina la visione morale. E così questa società, che molti giudicano priva di ogni morale, può in realtà ritrovarsi portatrice di una morale di altro genere, di un moralismo onnipresente propagato dai suoi devoti, i suoi missionari, le sue leghe della virtù. Abbiamo bisogno di libertini.

Marcel Gauchet, «De la critique à l'autocritique» in *Le Débat*, maggio-agosto 2008, p. 159.

L'impero del Bene ovvero il grado zero della vita sociale

Tocqueville osservava che «nei secoli democratici, gli uomini si sacrificano raramente gli uni per gli altri», ma «mostrano una compassione generale per tutti i membri della specie umana» *(La democrazia in America).* L'osservazione è molto giusta, ma non è sicuro che questa tendenza debba essere imputata alla democrazia e nemmeno al processo di «livellamento delle condizioni» che Tocqueville faceva procedere di pari passo con essa. Sarebbe meglio invocare qui il ruolo della borghesia, il cui avvento ha simultaneamente marginalizzato i valori aristocratici e quelli popolari, sostituendoli con ciò che Tocqueville, sempre lui, definiva le passioni «debilitanti»: ascesa del calcolo egoistico, preoccupazione del benessere, desiderio di sicurezza.

Il fatto è che, nel corso degli ultimi decenni, le passioni «debilitanti» hanno continuato a gonfiarsi e che la crescente ondata dell'ideologia dei diritti dell'uomo vi ha potentemente contribuito. L'egoismo non è meno presente, ma è ormai avvolto in ghingheri «umanitari», mascherandosi in un discorso il cui tratto dominante è l'idiozia. Una teoria dell'idiozia, una teoria del posapiano, deve ancora essere scritta.

Michel Maffesoli, in uno dei suoi ultimi libri, evoca con efficacia questa «dittatura dei Buoni Sentimenti» che, «come un Niagara di

acqua tiepida si riversano quotidianamente sulle masse»[1]. Constatando che l'ideologia dei diritti dell'uomo è ormai declinata in tutti i registri della devozione, che con un fervore sempre rinnovato si rigonfiano ectoplasmi sotto le stesse parole magniloquenti, che su questo *humus* fiorisce un nuovo conformismo, egli pone la domanda: «Avremo il coraggio di dire che questo moralismo è all'origine dell'istupidimento contemporaneo?».[2]

Questo «istupidimento contemporaneo» ha molteplici fonti, una delle quali è un'incultura, anch'essa crescente, che si dispiega a tutti i livelli e in tutti gli ambienti. La pulsione di morte è sempre all'opera nella ragione mercantile e capitalistica, ma qui bisognerebbe parlare di morte dello spirito. Se i figli del Sessantotto erano mediamente più colti dei loro genitori, oggi è il contrario. La crisi dell'istituzione scolastica è sufficientemente nota ed è quindi inutile soffermarvisi: la scuola ha da molto tempo smesso di educare, fa sempre più fatica a istruire. Dal momento che si diffonde l'idea che è in fondo inutile imparare cose di cui non si può fare un immediato uso pratico, la sete di conoscenza si spegne subito. Non c'è più curiosità o interesse per ciò che accadeva «quando non ero ancora nato». D'altronde, poiché adesso tutto è su internet, a cosa serve sapere? Un simile atteggiamento non è appannaggio dei «giovani». Nei suoi discorsi, De Gaulle utilizzava circa 4000 parole. Il vocabolario di Nicolas Sarkozy non superava le 400 parole. Gilles Deleuze, che ai suoi tempi denunciava la «nullità» dei «nuovi filosofi», aveva notato che, ai giorni nostri, «più il contenuto del pensiero è debole, più il pensatore assume importanza, più il soggetto dell'enunciazione si dà importanza rispetto agli enunciati vuoti». Egli criticava, al volo, anche le lezioni di addestramento che gli intervistatori fanno subire agli autori, costringendoli al «*marketing* intellettuale»: «I giornalisti diventano i nuovi autori e gli scrittori che desiderano ancora essere autori debbono passare attraverso i giornalisti, o divenire i loro giornalisti»[3].

Michel Maffesoli, *La République des bons sentiments*, Le Rocher, Monaco 2008, p. 134.
Ibidem, p. 85.
Minuit, supplemento al n. 24, maggio 1977.

Ne *La Littérature sans estomac* (2002) e poi in *Petit déjeuner chez tyrannie* (2003), scritto in collaborazione con Éric Naulleau, Pierre Jourde ha anch'egli ridicolizzato un certo numero di questi scribacchini (Christine Angot, Marie Darieussecq, Frédéric Beigbeder, ecc.), sottolineando il modo in cui, per la loro mediocrità e vacuità, fanno scivolare la letteratura verso la stampa scandalistica o il varietà televisivo. «C'è in Francia», dichiara, «una buona, vecchia tradizione di terrore intellettuale che non si fonda più su alcuna seria base ideologica, ma funge da garanzia e alibi per una casta gelosa dei suoi privilegi. Dunque, soprattutto niente attacchi contro certi artisti o certi intellettuali, altrimenti siete fascisti. Siamo a questo punto»[4].

La situazione continua ad aggravarsi. Mentre la grande stampa è passata in parte nelle mani del complesso militare-industriale (Lagardère, Dassault) e in parte in quelle delle banche, lo scrittore è più che mai tenuto, se vuole vendere le sue opere, a dare spettacolo di sé. Contagio delle intelligenze tramite il *people*. Pubblicità onnipresente. Letteratura caduta ancora più in basso, promossa solo dal compiacente scambio delle recensioni, dall'incessante auto-promozione. Libri accolti dalle brigate di coloro che si fanno i complimenti a vicenda, cavalieri del vuoto e pennaioli del concetto, semi-incolti che hanno sentito parlare di tutto ma non conoscono niente. «I libri edificanti, gli articoli lacrimosi, i discorsi benpensanti che secernono, sono incensati per intere pagine nei bollettini parrocchiali», osserva ancora Maffesoli[5]. Gli intellettuali diventano, sotto le luci dei riflettori, altrettanti imbonitori che si sforzano di tener desta l'attenzione tra due messaggi pubblicitari. Ne *L'Opprobre* (Gallimard, 2008), bel saggio molto politicamente scorretto, Richard Millet riferisce questa frase di Marais a Luigi XIII, citata da Tallemant des Réaux: «Nel vostro mestiere ci sono due cose cui non riuscirei ad adattarmi: [...] mangiare da solo e cacare in compagnia». Potremmo vedervi una prefigurazione metaforica dello scrittore contemporaneo che si svuota abitualmente in compagnia, ma resta solo nella manducazione della

---

[4] Intervista diffusa su internet, 1 settembre 2008.

[5] *Op. cit.*, pag 117.

sua miseria. Il passaggio da una società nella quale era evidente che non si poteva avere tutto a una società in cui tutti ritengono di aver diritto a tutto è andato di pari passo con un vero appiattimento della temporalità. Come osserva molto giustamente Myriam Revault d'Allonnes, «viviamo in un eterno presente che assorbe le altre dimensioni temporali – il passato e il futuro – e che si caratterizza al contempo per l'ipertrofia dell'istante e per la sua vacuità, la sua attitudine ad accogliere tutto ciò che accade. L'economia mediatica favorisce il consumo dell'effimero e lo sguardo compassionevole si inserisce a meraviglia in questo dispositivo»[6]. «La specializzazione», aggiunge Marcel Gauchet, «ci trascina in uno strano universo di parvenze dove si pensa senza pensare. L'expertise rende il mondo incomprensibile in nome della sua decifrazione. L'intelligibilità delle cose sprofonda in un accumulo di conoscenze inutilizzabili. Su un terreno più familiare, chi non vede nella quotidianità l'informazione funzionare come una maschera nei confronti della realtà, in un diluvio senza coerenza né memoria dove il fracasso giornaliero dissimula l'andamento complessivo?»[7]

Il tempo lineare, caratteristico della modernità, ha esso stesso ceduto posto a un tempo dislocato che, rendendo impossibile la messa in opera delle «virtù del lungo termine», minaccia la capacità delle persone di dar forma al loro carattere e senso alla loro esistenza. L'accelerazione sociale e l'ascesa dell'insignificanza sono uno dei tratti principali del turbo-capitalismo, allo stesso titolo della fabbricazione dell'obsolescenza e della generalizzazione del credito[8].

Viene in mente Valéry Giscard d'Estaing di fronte a François Mitterrand, in televisione, in occasione della campagna presidenziale

---

[6] Myriam Revault d'Allonnes, *L'Homme compassionnel*, Paris, 2008, p. 93.

[7] Marcel Gauchet, «De la critique à l'autocritique», in *Le Débat*, maggio-agosto 2008, pp. 158-159.

[8] Cfr. Cornelius Castoriadis, *La Montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe*, 4, Seuil, Paris 1996; Richard Sennett, *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, Norton, New York 1998 [ed. it. Feltrinelli, Milano 1999]; Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Suhrkamp, Francoforte/M. 2005; Serge Latouche, *Bon pour la casse. Les déraisons de l'obsolescence programmé*, Les Liens qui libèrent, Paris 2012 [ed. it. Bollati Borighieri, Torino 2013].

del 1974: «Signor Mitterrand, lei non ha il monopolio del cuore!». Da allora, il «cuore» tutti lo esibiscono a gara. Il *garden-party* compassionevole del 14 luglio 2007, che vide Nicolas Sarkozy rendere omaggio agli «eroi di un giorno» e a coloro «per i quali la vita quest'anno non è stata indulgente», prima di dedicare la sfilata militare a un piccolo infermo «il cui unico sogno era di sedersi in prima fila il giorno della festa nazionale», è stato da questo punto di vista emblematico del modo in cui gli uomini politici ormai ricalchino i doveri del loro incarico su quelli delle assistenti sociali e delle maestre di scuola materna.

Nel loro desiderio di essere «più vicini» alle «domande dei cittadini», gli uomini politici sanno che la loro immagine dipende dalla loro capacità di mostrarsi in sintonia con ogni genere di miserie personali di cui in realtà si infischiano altamente. Alla minima catastrofe che abbia una portata mediatica, i ministri ormai si precipitano per esprimere la loro «emozione». Di conseguenza, i loro elettori li prendono a testimoni di tutte le difficoltà che subiscono, qualunque ne sia la natura. «Sui set televisivi», nota Myriam Revault d'Allonnes, «le persone parlano dei loro problemi personali e chiedono anzitutto ai candidati di entrare in empatia con le loro preoccupazioni e le loro miserie, quand'anche fossero estranee al campo della politica [...] Poiché ciascuno espone le sue personali lagnanze, lo spazio pubblico non è più il luogo in cui si cristallizza l'opinione, ossia dove l'attenzione dei cittadini si mobilita intorno a problemi giudicati essenziali per la comunità, bensì il luogo in cui si sommano le esperienze particolari e trionfa l'individualismo di massa»[9].

L'invasione del campo politico da parte del compassionevole rivela anche la sommersione della sfera pubblica ad opera del privato. La generalizzazione dei buoni sentimenti accompagna e aggrava il ripiegamento dell'uomo sulla sfera privata. La vita politica oscilla così dal lato di una «società civile» chiamata a partecipare alla *governance* attraverso «domande civiche» che non hanno più il minimo rapporto con l'esercizio politico della cittadinanza. Parallelamente, i politici

[9] *L'Homme compassionnel*, *op. cit.*, p. 40.

ricorrono al ritornello dei «valori» («intendiamo difendere i nostri valori»), che non sono mai precisati, se non in termini vaghi (dialogo, tolleranza, umanesimo, ecc.). Rachida Dati: «La politica, per me, è condivisione e comunione, tolleranza e apertura». Caspita!

L'attualità si concentra sui grandi avvenimenti emozionali (la morte di Lady Diana, la liberazione di Ingrid Betancourt), trattando in stile lacrimale tutti i drammi del pianeta. Il minimo incidente della vita quotidiana (una tempesta, un treno bloccato, un incidente d'autobus, una violenza scolastica, ecc.) è pretesto per il dilagare di «cellule di sostegno psicologico» che permettano agli «attori interessati» di non cedere alla «depressione», di «elaborare il loro lutto» e di «ricostruirsi» nel più breve tempo possibile «compiendo gesti forti» - in un'ottica di «dialogo» e «condivisione civica», beninteso .

La parola d'ordine generale è quella della compassione. È il punto di partenza della riflessione di Myriam Revault d'Allonnes, già citata: «La nostra società è tutta presa dalla compassione. Uno "zelo compassionevole" nei confronti dei poveri, dei diseredati, degli esclusi si manifesta continuamente nelle espressioni rivolte al popolo sofferente. Al punto che nessun responsabile politico, qualunque sia la sua sponda, sembra esimersene, almeno nella sua retorica»[10].

Piccole pene, piccoli piaceri, piccole esibizioni, piccoli scandali. I film e i romanzi sfruttano sino a logorarla la vena della confessione impudica, della saga dei «miserabili», dell'autobiografia compiacente, dell'umanesimo dolciastro dalla provocazione convenzionale. Stuprata a otto anni da suo padre, deportata tre anni dopo, handicappata al suo ritorno, tre divorzi, cinque depressioni, senza contare gli aborti: oh, che bella storia! Il filone! Il best-seller forse! Romanzi fondamentali che fanno morire di noia, quasi sempre autobiografici (i miei amori, le mie rotture, le mie – o i miei – amanti), film visti in fretta e in fretta dimenticati, ma inevitabilmente presentati come «simpatici» o «commoventi», belle storie «dolorose» che alimentano a loro volta, nei mezzi di informazione, una inesauribile cascata di «dibattiti», «testimonianze», sotto lo sguardo compassionevole, ma in realtà beffardo,

---

[10] *Ibidem*, p. 7.

di presentatori carichi di lustrini, di divi *bling-bling* e di appassionati di refrain da operetta. Ragazze madri, donne picchiate, «senior» della terza o quarta età, bulimici e anoressici, obesi con i loro problemi di «sovrappeso», lesbiche handicappate, omosessuali senza figli, la crisi della quarantina, i problemi dei pensionati, gli articoli scolastici, gli incidenti sulle spiagge, e le coppie, sempre le coppie, i problemi di coppia, l'interminabile saga borghese delle coppie che si fanno e si disfano... Come la politica si riduce ai fatti di cronaca, così la società viene colta solo attraverso il prisma dei «fatti di società».

E la televisione, sempre tra due programmi di pubblicità menzognere (lo sono tutte), prosegue la sua impresa di istupidimento e infantilizzazione programmata, sotto la direzione di presentatori tanto spregevoli quanto chiassosi e pretenziosi, volgari e pieni di sé.

Da Telethon alle «marce per la malattia di Alzheimer» o la mucoviscidosi («per essere solidali»), le manifestazioni di «solidarietà» non si contano più, concludendosi regolarmente in kermesse festive, il che permette di acquistare una buona coscienza a buon mercato. Ci si diverte da matti a un concerto, ma è a beneficio dei malati di aids. Ci si abbuffa a una festa, ma è per lottare meglio contro la fame nel mondo. Jeff Koons, interrogato sulle ragioni per le quali espone le sue «installazioni» al castello di Versailles, risponde che la sua opera «è fondata in primo luogo sulla tolleranza». Tutto si spiega! Cause in sé eminentemente buone, come il rispetto della natura o degli animali, si ritrovano anch'esse annegate nella scempiaggine. Si acquistano auto «ecologiche» senza interrogarsi sull'utilità stessa dell'auto (o sul fatto che un milione di auto poco inquinanti inquineranno sempre più di cento auto tradizionali). I polli di batteria e gli animali di allevamento sono trattati come cose da un'industria agro-alimentare dove la produttività è la regola, ma gli animali di compagnia, gatti e cani in testa, sono oggetto di attenzioni e di coccole (gioielli, profumi, se non addirittura cure di psicoterapia) che la dicono lunga più sulla psicologia dei loro proprietari che sui loro bisogni reali. Non si può più nemmeno acquistare un pullover senza trovarvi un'etichetta indicante che i diritti dell'uomo (e del bambino) sono stati rispettati nella sua fabbricazione.

Nel giugno 2008, a Ginevra, la Corte internazionale di giustizia dei diritti dell'animale ha chiesto la proibizione delle corride, definite «vergogna culturale, residuo di un passato primitivo e barbaro, che offende i principi etici di base di una moderna società europea», assicurando che la loro visione da parte di giovani adolescenti «rappresenta una violazione della protezione dei minori». Dato che i diritti degli animali ormai si aggiungono ai diritti dell'uomo, perché non ipotizzare un crimine contro l'umanità?

In un mondo in cui Bernard-Henri Lévy può apparire un intellettuale, Nicolas Sarkozy un uomo di Stato e François Hollande un «presidente normale», in un mondo in cui il patriottismo si riduce all'isteria calcistica, la contestazione stessa diventa uno spettacolo, dove pseudo-ribelli recitano la parte di giullari del re. Non si contano più coloro che si ostinano a sgonfiare palloni già scoppiati, combattendo i tabù di ieri e guardandosi bene dal dire qualcosa su quelli di oggi.

Nelle imprese, tra il salto con elastico, il massaggio settimanale dei quadri dirigenti e il *coaching* che permette di «ottimizzare» il rendimento, la logica del profitto si presenta sotto le apparenze della convivialità redditizia e della prestazione ludica[11]. Per non essere da meno nell'ipocrisia dominante, tutte le grandi società si dotano di «codici di condotta etica» la cui comicità involontaria rivaleggia con la stupidità. Ne abbiamo avuto diversi sotto gli occhi. Gli impiegati si vedono invitati ad adottare un «comportamento etico» in tutte le circostanze che comprendono ovviamente il rispetto dei diritti dell'uomo, l'osservanza scrupolosa delle regole di riservatezza, l'impegno a stare lontani dai «conflitti di interesse», il rifiuto delle bustarelle e dei regali, ma anche l'adesione a una «politica di segnalazioni» (detto chiaramente: la delazione presso la gerarchia dei capetti di ogni comportamento che non va nella giusta direzione).

Si constata anche una febbrile attività mirante a sostituire con un rapporto orizzontale tutto ciò che, in precedenza, aveva un carattere verticale. A cominciare dalle relazioni genitori-figli che, avendo ab-

---

[11] Cfr. Pierre Legendre, *«Dominium Mundi». L'Empire du management*, Mille et une nuits, Paris 2007.

bandonato ogni rapporto d'autorità, si basano ormai sulla seduzione (il bambino diventa un «partner»). «Il problema», dice il pediatra Aldo Naouri, «è che la seduzione è tutto il contrario dell'educazione»[12]. Quando gli si apre la strada della contrattazione, il bambino comprende infatti che si è pronti a dargli delle spiegazioni, il che lo rafforza nell'illusione della sua onnipotenza e nel suo egocentrismo. Il terrore di «traumatizzare» i bambini, aggiunge Naouri, non è che un comodo alibi della pigrizia dei genitori e del loro sfrenato desiderio di piacere ai loro bambini. La società in cui il bambino è re fabbrica degli adulti tanto dispotici quanto incompiuti.

L'inversione dei valori tocca tutti i campi. Si tollerano nei confronti degli uomini discorsi che nessuno oserebbe più tenere verso le donne. Poiché si presume che i genitori abbiano sempre torto, sono i bambini, consumatori e prescrittori n. 1 di merci – oggi, più della metà delle decisioni di acquisto in famiglia sono prese dai bambini – ad assumere il potere. La modernità ha promosso il matrimonio d'amore e l'idea che bisogna «fare tutto per i propri figli». Grande novità in una cultura in cui si riteneva, tradizionalmente, che le relazioni erotiche non avessero granché a che vedere con il *conjugo* e che spettava ai genitori attendersi qualcosa dai loro figli, piuttosto che il contrario. Oggi, un professore citato in giudizio per aver dato uno schiaffo a un alunno insolente raccoglie 60.000 firme in suo favore, ma è lui, e non l'alunno che l'aveva ingiuriato, a incorrere in una pena detentiva.

La femminizzazione della società va di pari passo con l'infantilizzazione. Quando il bambino è re, sono le donne a esercitare la reggenza! D'ora innanzi, la distinzione di sesso va dunque maneggiata con precauzione. Rimane inteso che non c'è più un «capofamiglia» e che le donne possono fare tutto ciò che possono fare gli uomini, ma gli uomini non possono fare tutto ciò che possono fare le donne (partorire, ad esempio). Si distingue tra il sesso e il «genere» per accreditare l'idea che l'identità sessuata si acquisisce socialmente. Abolendo il più possibile i ruoli sociali maschili-femminili, si pone l'ugua-

[12] Aldo Naouri, in *Valeurs actuelles*, 18 settembre 2008.

glianza come similitudine (e la gerarchia come sinonimo di esclusione, mentre la gerarchia è in primo luogo inclusione e inglobamento del contrario, come ha mostrato Louis Dumont). Si crede di riabilitare il fuori-norma facendone una norma tra le altre. Si fa del «diritto al bambino» un assoluto, «senza accorgersi che ciò che anzitutto distingue una famiglia umana da una famiglia animale è di essere istituita in riferimento a un sistema simbolico di parentela»[13]. Si confondono l'autorità e il potere inglobando le due nozioni sotto il termine di «dominio», il che permette di far credere che le donne sono state da sempre vittime. Facendo credere al suo partner che prende la pillola, una donna può farsi fare un bambino e poi esigere da colui che ha così ingannato che paghi per allevare quel bambino. Può anche decidere da sola di abortire un bambino concepito in due.

Niente riassume meglio questa evoluzione quanto quella dello statuto attribuito all'omosessualità. Se cinquanta anni fa l'«apologia dell'omosessualità» era punibile a termini di legge, oggi è l'«omofobia» che può essere oggetto di una sanzione penale, a tal punto che ormai nelle scuole si organizzano campagne tendenti a «sensibilizzare i bambini all'omofobia» (sul tema: «Abbiamo tutti il diritto di amare»). Qualunque sia l'opinione che si può avere sull'omosessualità, l'accostamento di questi due fatti ha qualcosa di sbalorditivo. Mezzo secolo fa, l'omosessualità era abbastanza ridicolmente presentata come «vergognosa» o «anormale», oggi è divenuta così ammirevole che è vietato dire che non la si apprezza. In entrambi i casi, è la libertà a non trarne profitto.

Beninteso, l'uomo compassionevole non è necessariamente un uomo compassionevole, così come la moralina non è la morale o l'ipersensibilità, la sensibilità. Quando si vuole avere amore per tutti *(agape)*, in realtà non se ne ha per nessuno: ciò che si guadagna in intensità si perde in estensione. Si cade allora nell'atteggiamento presuntuoso o nella petizione di principio. Nell'alibi e nella buona co-

---

[13] Irène Théry, «La distinction de sexe», in *Esprit*, maggio 2008, p. 15. Cfr. anche Irène Théry, *La Distinction de sexe*, Odile Jacob, Paris 2007.

scienza. Questo amore indifferenziato deriva surrettiziamente dalla preoccupazione di sé. Dipende da una forma di «altruismo» che non è altro che egoismo mascherato: «È per non soffrire che non voglio che l'altro soffra e mi interesso a lui per l'amore che ho verso di me»[14]. «Meno umanità c'è», osserva Michel Maffesoli, «più l'umanitarismo benpensante canta la canzoncina di un umanesimo gretto e sclerotizzato che, come la scolastica inquisitoriale dei secoli XVII e XVIII, è incapace di riconoscere la potente vitalità dei modi di vita alternativi e dell'eterodossia teorica»[15].

Nel suo *Saggio sulla Rivoluzione*, Hannah Arendt aveva proceduto a una critica devastante della «politica della pietà», mostrando in particolare che era l'esatto contrario di una politica sociale, anzi semplicemente di una politica. «Il punto fondamentale», sottolinea Myriam Revault d'Allonnes, «è che con la politica della pietà la nozione di *popolo* vede la sua accezione profondamente modificata ed anzi, agli occhi di Arendt, snaturata. Il popolo cittadino – quello che partecipa all'agire-insieme, al potere in comune – diventa il popolo sofferente, quello degli sventurati e delle vittime». Un tale «popolo» non cerca più di mostrarsi come una potenza politicamente sovrana, ma di esagerare nella concorrenza vittimaria e lacrimale. Con la politica della pietà è la politica stessa che finisce col far pietà.

I primi socialismi avevano certo una forte dimensione morale, basandosi sulla quale rimettevano in discussione l'assiomatica dell'interesse, anche se, al tempo stesso, limitandosi troppo spesso a opporre un interesse di classe a un altro, l'interesse degli sfruttati a quello degli sfruttatori, il loro approccio restava troppo spesso prigioniero dell'immaginario utilitarista. Ma la morale socialista non mirava tanto a riassorbire l'interesse nella simpatia universale quanto a forgiare una nuova sintesi tra libertà personale e solidarietà sociale, felicità individuale e felicità collettiva – e lo spazio privilegiato per realizzare questa sintesi non era né il mercato né lo Stato, bensì l'associazione,

[14] Myriam Revault d'Allonnes, *op. cit.*, p. 22.
[15] *La République des bons sentiments*, *op. cit.*, p. 22.

e più precisamente l'associazione mutualistica, fondata su legami di reciprocità. L'associazione, disse Proudhon nel 1865, «non può essere altro che la mutualità»[16]. D'altronde, Proudhon, che non è mai stato un adepto dell'altruismo sentimentale, rimproverava già ai sansimoniani di ridurre il socialismo all'imperativo evangelico, invece di concepirlo come rivoluzionario e giustiziere. Egli affermava al contempo che la giustizia è per natura superiore all'interesse.

Nell'impero del Bene, ed è forse questo il punto più importante, la compassione e la pietà si situano innanzitutto all'opposto di ogni giustizia sociale. «Lo sguardo compassionevole non reintegra colui che ne è l'oggetto in una socialità condivisa», constata Revault d'Allonnes[17]. È evidentemente un eufemismo. Presentare la società come una somma di individui motivati soltanto dal calcolo razionale dei loro interessi induce già, come ha ben notato Axel Honneth, a guardarsi bene dall'analizzare i problemi sociali in una prospettiva diversa da quella psicologizzante[18]. Di fatto, qui la psicologia è invocata per evitare di ricorrere a una sociologia politica che affronterebbe i problemi sociali frontalmente. Ogni cosa diventa ormai un affare di «vissuto» individuale. La sofferenza non è evidentemente negata, al contrario, ma è oggetto di una rappresentazione convenzionale, stupida anch'essa, il cui tono perpetuamente piagnucoloso impedisce di interrogarsi sulle cause delle disfunzioni sociali, che sono il più delle volte rinviati a situazioni psicologiche individuali, a «problemi di coppia», ecc. L'idea generale è che, per venirne fuori, bisogna «farsi carico» - e soprattutto non accusare nessuno delle prove che si attraversano.

La giustizia sociale è così sostituita da una mobilitazione compassionevole che, per quanto possa essere utile nel singolo caso, è incapace di permettere di formulare soluzioni politiche ai problemi sociali.

---

[16] Pierre-Joseph Proudhon, *La Capacité politique des classes ouvrières*. Cfr. anche Philippe Chanial, «Au-delà du règne de l'intérêt: la critique morale du capitalisme des premiers socialistes français», in *Peut-on critiquer le capitalisme?*, La Dispute, Paris 2008, pp. 41-54.
[17] *Op. cit.*, p. 27.
[18] Cfr. Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance. Grammaire morale des conflits sociaux*, Cerf, Paris 2000 ; *La Société du mépris*, La Découverte, Paris 2006.

Una tale svolta compassionevole ci fa tornare al XIX secolo delle dame di carità, quando la giustizia sociale era anzitutto un affare di carità religiosa e di filantropia padronale – il che non nuoceva evidentemente per niente al disordine costituito. Le dame di carità oggi si chiamano *Enfants de don Quichotte* e *Restos du Cœur.*

L'evoluzione del linguaggio è a questo riguardo significativa. Ormai si preferisce parlare di «fratture sociali», tutto sommato fortuite tanto quanto le fratture della tibia, piuttosto che di conflitti sociali o di lotta di classe. Non ci sono più sfruttati, la cui alienazione rinvia direttamente al sistema capitalista, ma «diseredati», «esclusi», «sfavoriti», «poveri», tutti ugualmente vittime di «handicap» o «discriminazioni», tutti ugualmente esortati a fronteggiare le loro difficoltà adottando le ricette dispensate dallo Stato terapeutico. È allo stesso modo significativo che la nozione di «lotta contro l'esclusione» abbia sostituito quella di «lotta contro le disuguaglianze», in vigore negli anni Settanta, che evocava ancora la lotta di classe. Beninteso, la povertà e la miseria prosperano su questo humus di angelismo umanitario. Si vuole essere «solidali» senza più sapere cosa realmente significhi la solidarietà, ossia in primo luogo l'interiorizzazione del legame sociale. Più in generale, per una sinistra ormai separata dal popolo, il societario è un modo per dimenticare (e far dimenticare) il sociale.

Bisogna d'altronde soffermarsi sul termine «discriminazione» per la corruzione semantica di cui è costantemente oggetto. In origine, infatti, la parola non aveva alcun carattere peggiorativo: designava soltanto il fatto di distinguere o di discernere. Nella «neolingua» attuale, è arrivata a designare una differenziazione ingiusta e arbitraria, eventualmente portatrice di «incitamento all'odio», a tal punto che la «lotta contro le discriminazioni» è diventata una delle priorità dell'azione pubblica. La legge del 31 dicembre 2004, relativa alla creazione dell'Alta autorità per la lotta contro le discriminazioni e per l'uguaglianza (Halde), ha instaurato a questo riguardo un impressionante arsenale di meccanismi di delazione e sanzioni. Il risultato ottenuto (e probabilmente cercato) è la cancellazione della differenza tra distinzioni legittime e differenziazioni riprovevoli, «a tal punto», scrive Anne-Marie Le Pourhiet, «che la minima selezione, preferenza

o gerarchia, come pure il solo giudizio di valore, sembrano divenuti intollerabili»[19].

Il Codice penale francese precisa ormai (art. 225-1) che costituisce una discriminazione «ogni distinzione operata tra le persone in ragione della loro origine, del loro sesso, della loro situazione familiare, del loro aspetto fisico, del loro patronimico, del loro stato di salute, del loro handicap, delle loro caratteristiche genetiche, dei loro costumi, del loro orientamento sessuale, della loro età, delle loro opinioni politiche, delle loro attività sindacali, della loro appartenenza o della loro non appartenenza, vera o presunta, a un'etnia, una nazione, una razza o una religione determinata». Come si vede, il campo di applicazione è ampio: a stretto rigore, persino l'esistenza di gabinetti separati per gli uomini e le donne potrebbe essere punibile a termini di legge! Allo stesso tempo, tuttavia, gli stessi che hanno dichiarato guerra alle «discriminazioni» elogiano eventualmente le «discriminazioni positive» che, nella maggior parte dei casi, non sono altro che discriminazioni alla rovescia, poiché equivalgono a instaurare favoritismi e privilegi a beneficio degli «sfavoriti».

Al di là di ciò che, in certi casi, può avere di legittimo, la lotta contro le discriminazioni implica in effetti la confisca da parte dello Stato ai proprietari privati di un diritto di esclusione inerente alla natura stessa della proprietà privata. «Le leggi "contro la discriminazione" sono in vigore per impedire ai datori di lavoro di decidere chi vogliono assumere, ai locatori di scegliere a chi vogliono affittare, ai commercianti di determinare a chi vogliono vendere i loro servizi e i loro prodotti»[20].

---

[19] Anne-Marie Le Pourhiet, «Nation et discrimination», in Armel Pécheul (a cura di), *Que reste-t-il de la nation dans la Constitution?*, Cujas, Paris 2007, p. 135. L'autrice ricorda di sfuggita che «la nazionalità di uno Stato è per natura discriminatoria: la si ha o non la si ha e, a seconda che la si possieda o no, non si possono avere gli stessi diritti e gli stessi obblighi. Bisogna che la nazionalità serva a definire qualcosa. Questa constatazione di buonsenso non sembra tuttavia più condivisa da certi intellettuali e militanti che si adombrano regolarmente per la conservazione di differenze di trattamento tra cittadini e stranieri in virtù di una politica definita "xenofoba"» (*Ibidem*, p. 142).

[20] Hans-Hermann Hoppe, in *Junge Freiheit*, Berlino, 25 luglio 2005.

Julien Damon, autore di un libro sul tema, sottolinea dal canto suo il carattere nebuloso della nozione di «esclusione» che, potendo oggi applicarsi tanto agli handicappati quanto agli immigrati clandestini o ai disoccupati di lunga durata, alimenta una confusione anch'essa molto redditizia per l'ideologia dominante. «I contorni della nozione», scrive, «sono divenuti così vaghi che molto spesso sembra impossibile sapere con precisione di cosa si parla»[21]. Prima di lui, Julien Freund aveva già notato che «la nozione di escluso è saturata di senso, non senso e controsenso; in definitiva, si arriva a farle dire pressappoco qualsiasi cosa».

È tuttavia difficile capire come una qualunque società potrebbe fare a meno di «escludere» e «discriminare», nella misura in cui ogni ordine sociale è caratterizzato dalle esclusioni che autorizza e dalle discriminazioni che prescrive. «Ogni gruppo, ogni associazione, ogni istituzione, come la famiglia, come l'impresa, come la nazione, traccia una frontiera tra i suoi membri e coloro che non ne fanno parte: questo evidentemente non vuol dire che coloro i quali non sono inclusi sono nemici o vittime»[22].

Il problema è che oggi, nel clima compassionevole alimentato nell'impero del Bene, tutti vogliono essere vittime, termine che partecipa anch'esso della stessa confusione mistificatrice, dello stesso garbuglio interclassista (è più alla moda essere una «vittima» che essere un proletario o un lavoratore sfruttato dal proprio datore di lavoro). Già Machiavelli rimproverava alla religione cristiana di essere più portata a chiedere ai suoi fedeli di essere idonei alla sofferenza che a «forti azioni». Poiché l'individuo sofferente ha preso il posto dell'individuo che agisce, la vittima diventa il vero eroe del nostro tempo.

Lo statuto di vittima è d'altronde eminentemente redditizio. Essere vittima, essere stato una vittima, essere parente o discendente di vittime dà diritto prima al riconoscimento e alla considerazione, poi alla compensazione o alla riparazione. A questo riguardo, il divieto, punito penalmente, di ogni giudizio di valore sfavorevole agli ebrei,

---

[21] Julien Damon, *L'Exclusion*, PUF, «Que sais-je?», Paris 2008.
[22] Blaize Saint-Dizier, sito Polémia, 30 giugno 2008.

ha visibilmente destato invidie in coloro che, aspirando a uno statuto di «prediletti della sventura» (Alain Finkielkraut) vorrebbero beneficiare di una sorta di immunità permanente di fronte alle critiche[23].

Il posto accordato alle vittime nel sistema giudiziario tende ugualmente a trasformare il processo penale in vendetta. Non si tratta più di giudicare un atto, un crimine o un delitto, tenuto conto delle circostanze attenuanti o aggravanti che lo hanno caratterizzato, ma di rendere giustizia al dolore delle vittime, le quali beninteso trovano sempre che le pene pronunciate non sono all'altezza delle sofferenze patite. L'atto di giustizia, di conseguenza, non mira più tanto a punire un colpevole, quanto a rafforzare lo statuto morale della vittima.

«Morale di nevrotici, tutt'al più morale di schiavi», scrive Romaric Sangars, «Una volta ci si vantava delle imprese dei propri antenati, non delle loro umiliazioni. Queste ultime si tendeva anzi a volerle dimenticare al più presto piuttosto che esibire ovunque le proprie piaghe per colpevolizzare l'avversario o il semplice vicino. Risultato: diventa impossibile avere un dibattito franco e leale quando piangono le prefiche. Ogni discorso è sconveniente. La minima apostrofe è oscena. Sono lontani i tempi in cui ci si ingiuriava per il piacere di affilare la lingua, ci si sfidava facilmente in duello e, il braccio al collo, succedeva che poi si brindasse con il proprio avversario. Il fatto è che la libertà e la responsabilità che essa implica comportava abbastanza naturalmente una forma di superiore disinvoltura. L'uomo libero ha i mezzi per avvalersene. Soltanto lo zombie si irrita al primo graffio»[24].

Lo strumento privilegiato della spirale vittimistica è il «dovere di

---

[23] Ricordiamo che le persecuzioni dirette contro gli ebrei sotto il III Reich e durante la seconda guerra mondiale hanno iniziato ad attirare veramente l'attenzione delle opinioni pubbliche solo alla fine degli anni Sessanta. Mettere termine a queste persecuzioni non era l'obiettivo principale dei movimenti di resistenza. In particolare in Francia, la Resistenza fu molto più una resistenza nazionale all'occupazione straniera, tedesca nella fattispecie, che all'ordine nazista. Cfr. Renée Paznanski, *Propagandes et persécutions. La Résistance et le «problème juif», 1940-1944*, Fayard, Paris 2008. Soltanto circa un quarto di secolo dopo la fine della guerra, «Auschwitz» diventerà un simbolo paradigmatico. Nel corso dei decenni successivi, il suo ricordo continuerà a crescere, col rischio di sfociare in risultati opposti all'effetto voluto. Cfr. Tony Judt, «Trop de Shoah tue la Shoah», in *Le Monde diplomatique*, giugno 2008, pp. 22-23.

[24] Romaric Sangars, «La vie sous vide. L'hygiénisme est une morale d'esclaves», in *Causeur*, 16 giugno 2013.

memoria». La memoria si inserisce su uno sfondo di oblio, perché si può ricordare solo selezionando ciò che non deve essere dimenticato (un tale dovere non avrebbe alcun senso se ci si ricordasse di tutto). La memoria è dunque eminentemente selettiva. Rientrando nell'ambito del ricordo o della testimonianza, e sussidiariamente dell'intento strumentalizzante, essa è anche eminentemente soggettiva e in ciò contraddice la storia che esige, al contrario, l'approccio oggettivo, la messa a distanza e il decentramento dello sguardo. Uno dei punti culminanti del «dovere di memoria» è l'imprescrittibilità del «crimine contro l'umanità», nozione che è al contempo priva di senso – solo un extraterrestre potrebbe, a stretto rigore, commettere un crimine contro l'umanità (ed è d'altronde proprio come degli «extraterrestri» che sono regolarmente presentati gli autori di tali crimini) – e in totale contraddizione con la tradizione culturale europea che fa dell'amnistia la forma giudiziaria dell'oblio. Sono note le critiche formulate da Paul Ricœur contro il «dovere di memoria», al quale proponeva di sostituire il dovere di oblio[25].

Ma la furia del Bene non risparmia evidentemente la storia. Creino o no nuovi delitti penali, siano o no repressive o puramente proclamatorie, le «leggi memoriali» (la legge Gayssot che vieta la contestazione delle conclusioni del processo di Norimbegra, la legge che riconosce il genocidio armeno contestato dai turchi, la legge Taubira che definisce la tratta negriera un crimine contro l'umanità) rientrano in questo quadro che coniuga «pentimento» e vittimologia. Esse insinuano che la legge è idonea a decidere della verità storica, il che è un'aberrazione. Alimentano «pentimenti» pubblici che, spingendo a ricordare il passato solo come crimine, funzionano come altrettanti avvertimenti retroattivi e miti incapacitanti.

Questo, tuttavia, non è ancora che un aspetto della regolamentazione e giudiziarizzazione divoranti che caratterizzano l'impero del Bene.

Come ha notato Christopher Lasch, tutto ciò che un tempo rientrava nell'ambito della convivialità naturale, dei rapporti sociali orga-

---

[25] Sullo stesso tema, cfr. anche Tzvetan Todorov, *Abus de la mémoire*, Arléa, Paris 1998.

nici, di una certa spontaneità guidata dall'esperienza, è oggi un affare prima di ricette e tecniche dispensate e divulgate dagli «esperti», poi di ricorsi davanti alla giustizia. L'intervento autoritario della legge (e dei tribunali) diventa necessario, ad esempio, dato che la coesistenza quotidiana dei fumatori e dei non fumatori nei luoghi pubblici non trova più spontaneamente soluzione nella comune civiltà. La giudiziarizzazione, in altri termini, si estende con il progressivo sparire delle condizioni di esistenza comune che un tempo permettevano di regolare i litigi senza sottoporli al giudice. Questo fenomeno contribuisce a ridurre la vita sociale e politica a tecniche procedurali. Il diritto diventa più che mai una morale di sostituzione. Ormai tutto può essere oggetto di processo, come dimostrano le grottesche *class-actions* giudicate dai tribunali americani.

In tali condizioni, il delirio procedurale e regolamentare non può che estendersi. In Francia, si contano attualmente più di 10.500 leggi, 120.000 decreti, 7.400 trattati, 17.000 testi comunitari e oltre 60 codici differenti alcuni dei quali sono continuamente modificati (nel 2006, il Codice delle imposte ha subito in media sei modifiche al giorno lavorativo!). Nel 1970, la *Raccolta delle leggi*, che censisce le leggi pubblicate dall'Assemblea nazionale, contava 620 pagine. Oggi ne conta più di 35.000[26]! Inoltre, dagli anni Settanta sono state adottate più di un centinaio di misure legislative e regolamentari che o restringono le libertà civili o la libertà di espressione, o creano restrizioni securitarie o pseudo-morali ai comportamenti[27].

Citiamo alla rinfusa le leggi sul porto della cintura di sicurezza, l'adozione della patente a punti, le misure antisette, la legge Gayssot sul delitto di «contestazione dei crimini contro l'umanità» (13 luglio 1990), l'assimilazione al «razzismo» delle discriminazioni fondate sui costumi (legge del 25 luglio 1985), l'abbandono del principio di «interpretazione rigida» in materia penale (uno stesso delitto sarà punito

[26] Cfr. Philippe Sassier e Dominique Lansoy, *Ubu loi*, Fayard, Paris 2008.

[27] Una lista quasi esaustiva è stata pubblicata sul sito della fondazione Polémia il 17 dicembre 2007 (Michel Geoffroy, «Évolution des libertés en France: cent restrictions en quarante ans»).

più severamente se è commesso con «intenzione discriminante», legge del 1 marzo 1994), la creazione del delitto di «molestia sessuale» e «violazione deliberata di un obbligo di prudenza», l'assimilazione dell'eccesso di velocità a una «volontà cosciente e deliberata di causare un danno al altri» (nuovo Codice penale), l'autorizzazione di perseguire per «favoreggiamento» un giornale che pubblichi documenti coperti dal segreto professionale (sentenza della Corte di cassazione del 3 aprile 1995), il divieto della «preferenza nazionale», il divieto di pubblicità per il tabacco (direttiva europea del 13 maggio 1998), la legge del giugno 1998 istituente il «delitto di nonnismo», dal momento che «è un attentato alla dignità umana", la legge (10 luglio 1991) che autorizza l'intercettazione delle comunicazioni telefoniche da parte dei servizi autorizzati, la soppressione della prescrizione dei delitti di stampa su internet (sentenza della Corte d'appello di Parigi del 15 dicembre 1999), l'istituzione di un numero verde «contro le discriminazioni», l'obbligo previsto per i fornitori di servizi e gli *hoster* di siti internet di controllarne il contenuto (legge del 1 agosto 2000), l'introduzione nel diritto francese dei principi della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea, l'adozione di una legge (29 gennaio 2001) relativa al riconoscimento ufficiale del «genocidio armeno del 1905».

E ancora: la legge (12 giugno 2001) che autorizza lo scioglimento dei movimenti «settari», la legge (3 febbraio 2003) che aggrava le pene che puniscono i delitti di diritto comune quando rivestono un carattere «razzista, antisemita o xenofobo», l'allargamento delle possibilità di costituzione di schedari nominativi da parte dei servizi di polizia e gendarmeria (legge del 18 marzo 2003), la creazione del delitto di «adescamento passivo» per le prostitute, l'adozione nel diritto francese delle disposizioni della Convenzione sulla cyber-criminalità (28 gennaio 2004), la moltiplicazione delle telecamere di sorveglianza e dei radar automatici, l'obbligo per le grandi imprese di presentare almeno una volta l'anno un rapporto sulla loro situazione in materia di «diversità» (gennaio 2007), il divieto di fumare nei luoghi pubblici, la realizzazione di una piattaforma di ascolto e intercettazione di posta elettronica, sms e chiamate su telefono cellulare

collegata all'Unità di coordinamento della lotta antiterrorismo (2 maggio 2007), l'accordo stipulato dall'Unione europea con gli Stati Uniti che autorizza le autorità di questo paese a conservare per quindici anni diversi dati privati relativi ai passeggeri delle compagnie aeree (29 giugno 2007), ecc. L'elenco potrebbe continuare, anche perché il movimento si accelera. Dobbiamo ora aspettarci il divieto della prostituzione con azioni giudiziarie contro i clienti delle prostitute, o addirittura il divieto penale del ceffone e della sculacciata.

*

Ci fu un'epoca in cui il papà e la mamma cercavano bene o male di vivere insieme senza interrogarsi oltremisura sui «problemi di coppia», in cui i bambini giocavano completamente nudi nel giardino senza che ci si chiedesse se ciò non avrebbe eccitato gli orchi cattivi, mentre il nonno fumava la pipa senza che si brandissero davanti a lui statistiche accusatrici sul fumo passivo. Quest'epoca è passata. Oggi siamo arrivati a cancellare le sigarette che si vedono nelle fotografie di Serge Gainsbourg, di André Malroux e del generale de Gaulle. Churchill, come si sa, era un non fumatore e Shakespeare non ha mai scritto *Il mercante di Venezia.* Come durante il periodo sovietico, si ritoccano le foto e si riscrive la storia.

Il progressivo inasprimento delle leggi anti-fumatori è particolarmente caratteristico di questa «correzione» isterica. Negli Stati Uniti, dove gli impiegati debbono dichiararsi non fumatori per essere assunti, la polizia può fare una perquisizione a sorpresa a casa loro per vedere se non hanno lasciato in giro dei mozziconi. Dall'estate 2008, a San Marino è vietato fumare al volante, col pretesto che accendendo una sigaretta ci si potrebbe distrarre dalla guida per qualche secondo (si dovrebbe allora logicamente proibire anche il trasporto automobilistico di animali domestici o di bambini). Il colmo del grottesco è stato raggiunto nei Paesi Bassi, dove i poteri pubblici hanno vietato l'uso del tabacco nei caffè e nei ristoranti, pur continuando ad autorizzare i *coffee shops,* dove si fuma la cannabis: gli appassionati di hashish che avevano l'abitudine di mischiarla con del tabacco per

renderla un po' meno forte sono ormai costretti a non «tagliare» più i loro stupefacenti.

L'avvocato Emmanuel Pierrat, curatore di una recente opera sulla censura[28], è uno specialista della normativa sulla stampa e l'editoria ed è professionalmente incaricato di rendere «eticamente (e politicamente) corretti» i testi che gli passano tra le mani. «Diciamolo chiaramente», racconta, «io vivo di censura. Faccio vivere uno studio legale di una quindicina di persone grazie alla censura. Sono la prova vivente della sua esistenza. Sono pagato per rileggere, durante l'intera giornata, manoscritti, togliere frasi, riscrivere [...] Sono pagato affinché, in un fumetto, l'eroe non fumi; sono pagato affinché, in un telefilm, il piedipiatti che inizia un inseguimento si metta la cintura di sicurezza [...] Si può rapinare una banca, ma i rapinatori, se partono in moto, debbono indossare i caschi. E il commissario che li insegue a 180 chilometri all'ora passando col rosso deve mettere la cintura. I personaggi debbono ormai comportarsi come buoni cittadini». Nelle opere di *fiction*, anche la parti dei buoni e dei cattivi debbono essere distribuite con prudenza. Ne consegue che le sceneggiature perdono *suspense*: in un romanzo o in un film, basta che un membro delle «minoranze visibili» sia sospetto perché si sappia in anticipo che non è lui il colpevole...

I mezzi di informazione e i telegiornali attribuiscono, al tempo stesso, sempre più importanza ai «problemi di salute». Giornata mondiale di questo o di quello, trasmissioni in serie sul cancro, la sclerosi a placche, l'obesità, l'aids, la malattia di Alzheimer, gli appelli a raccogliere fondi per la ricerca, i doni di organi, ecc. I «piani salute» si susseguono. Diabete, colesterolo, prostata, cancro del seno o del colon sono i temi di innumerevoli messe in guardia destinate a «sensibilizzare», mobilitare gli «attori della salute» e i «partner sociali». I giovani sono invitati a preoccuparsi del loro colesterolo, le donne incinte a evitare l'alcool, tutti a farsi fare dei *check-up*, a preoccuparsi di *screening* o di «diagnosi energetica». Le campagne per una «migliore

---

[28] Emmanuel Pierrat, (a cura di), *Le Livre noir de la censure*, Seuil, Paris 2008.

igiene di vita», per creare «buone abitudini», per «farsi carico», si susseguono sotto intestazioni più o meno ridicole. Dopodiché, beninteso, bisogna ancora preoccuparsi della sicurezza delle piscine, dei coloranti alimentari, dei cani aggressivi, delle *baby-sitter* perverse, della tenuta stagna dei frigoriferi, ecc.

Perché criticare questa insistenza sui problemi di salute? Non è importante essere in buona salute e lottare contro le malattie? Ovviamente sì. Ma c'è un modo di preoccuparsi della propria salute che è esso stesso morboso in quanto non rientra nel campo del principio «mente sana in un corpo sano» – ciò che Nietzsche definiva la «grande salute» – ma della semplice preoccupazione di sé, in poche parole dell'egocentrismo.

Succede con la medicina quello che succede con il resto: essa non sfugge allo spirito del tempo. Redditività, mercificazione. Tutto è assoggettato alla ragione utilitaria e alla legge del profitto. Il medico diventa un prestatore di servizi tra gli altri, pagato a prestazione, animato solo da motivazioni estrinseche, l'ospedale (nato come reazione contro il mercato della salute) uno spazio concorrenziale a scopo lucrativo. La protezione della salute è sempre più scollegata dalle solidarietà collettive. Le cure non sono altro che una merce, come gli organi e i geni che si pensa di brevettare. Nell'Antichità, la malattia era considerata il risultato di uno squilibrio dell'armonia che presiedeva alle combinazioni formali della natura. Oggi, l'essere umano diventa un assemblaggio di pezzi staccati e di organi da riparare che si sorvegliano e si cambiano in attesa di poterli modificare. La medicina pratica in qualche modo l'autopsia dei corpi viventi, degli esseri viventi trasformati in materiale biologico, riciclabile in una struttura di scambi commerciali infiniti.

D'altronde, vediamo a poco a poco imporsi, persino nell'ambito del settore della salute, l'idea che l'unico criterio per giudicare del valore delle persone è la loro redditività. Il molto liberale Pierre Le Coz, ex vice-presidente del Comitato nazionale di etica, adducendo a pretesto il costo delle spese sanitarie, scrive così: «Poiché le nostre risorse sono limitate, bisogna cercare di ripartirle in modo più razionale [...] È meglio prendere a carico un padre di famiglia di 40 anni, che

è redditizio per la società, piuttosto che una persona di 80 anni che non è più lucida. È evidentemente una tragica constatazione, ma non abbiamo scelta»[29]. È il rovescio della medaglia. Negli Stati Uniti, 47 milioni di americani non hanno né protezione sociale né assistenza sanitaria. Almeno una volta, il 40% dei francesi ha dovuto rinunciare a curarsi per mancanza di denaro.

La mercificazione della salute va tuttavia di pari passo con la medicalizzazione dell'esistenza che fa della salute una sorta di nuova religione laica, dove il corpo si è definitivamente sostituito all'anima in perfetta continuità con la «biopolitica» di cui parlava Michel Foucault. Questa ideologia medica, di origine americana, rientra nell'ambito di un igienismo dogmatico che, sfruttando l'ipocondria degli individui, si concretizza in una sorveglianza sempre più grande degli stili di vita, conciliando il puritanesimo morale e l'omogeneizzazione conformista dei comportamenti con l'accettazione di dispositivi politico-economico nocivi. Essa prescrive socialmente dei comportamenti normalizzati, cercando così di asservire tutti i modi di vita, tutti i modi di essere che si sottraggono agli imperativi di sorveglianza, trasparenza e razionalità. Le grandi crociate contro l'alcool, il sesso o il tabacco, o ancora la velocità al volante, che si basano sui testi sacri dell'expertise sanitaria, fanno parte di questa biopolitica che risponde al «diritto alla felicità» cercando di regolamentare i comportamenti, pur continuando a inscriverli in una logica di consumo e pubblicità per il solo profitto del mercato. Esse mirano a ridurre i costi sanitari, ma in realtà li fanno esplodere sottomettendo tutti a una permanente medicalizzazione.

Se un tempo la lettura del giornale aveva sostituito la preghiera del mattino, oggi l'ossessione della salute si impone a coloro che si occupano del loro corpo come prima ci si preoccupava della propria anima. L'attenzione per il corpo esprime un desiderio di benessere a ogni costo. Fa parte del «materialismo pratico» contemporaneo. Le cure del corpo sono alimentate dal fantasma del corpo perfetto (il corpo

---

[29] *Le Point*, 3 luglio 2008.

reale è sminuito in nome di una visione ideale), dall'idea che «la bellezza è ingiusta» e dal vecchio sogno dell'eterna giovinezza, tanto più presente oggi in quanto la società moderna rifiuta la morte. (Il suo punto cieco, in tutti i campi, è la finitudine). Tentativo disperato di sfuggire alla depressione, alla miseria circostante, al malessere nella civiltà. E anche qui, rifiuto della dimensione tragica dell'esistenza e di ogni riflessione sulle domande ultime: il senso della nostra presenza nel mondo. Ci si preoccupa molto dell'allungamento della speranza di vita, ossia della sua semplice durata, più raramente del suo contenuto. Si vuole vivere bene, sì, ma perché vivere?

Georges Canguilhem voleva che si «lasciasse al vivente l'incombenza di distinguere dove inizia al malattia». Oggi, si decide per lui. Il fondamento della medicalizzazione dell'esistenza è l'idea che la malattia è imputabile in primo luogo all'imprevidenza o alla negligenza dei cittadini. Gli *ayatollah* della salute lanciano le loro *fatwa* contro quelli che non si piegano alle loro ricette di prevenzione, vaccinazione, *check-up* ed esami. Si tratta di attribuire la malattia alle sole cattive condotte individuali e di sanzionare le «differenze di comportamento» agendo sulle determinazioni psicologiche che inducono a commetterle. La medicalizzazione della vita assume così la forma di una permanente ingiunzione infantilizzante e colpevolizzante. Persuaso che starà ancora meglio in quanto si comporterà docilmente, l'uomo è al contempo colpevolizzato e reificato.

Questa corsa sfrenata, dalle evidenti conseguenze economiche, obbedisce a regole presentate come altrettanti obblighi morali e che generano un mercato lucrativo: bisogna «gestire bene le emozioni», ragionare in modo «positivo» per star «bene nella propria pelle», coltivare il proprio *look*, badare alla propria «rimessa in forma», farsi comprimere i cuscinetti e rifare i seni, andare in talassoterapia, lottare contro la «depressione», controllare la pressione e il colesterolo, risolvere i propri «problemi» e non «agitarsi», sciogliere i propri «nodi interiori», far circolare le proprie «energie», non sbagliare «dietetico», ecc. Questi sono gli imperativi distillati dai commercianti di felicità, i fabbricanti di ricette e gli esperti di *coaching*, che enunciano così altrettante norme rigide (importate per la maggior parte da oltre Atlan-

tico) che, negli originali, arrivano fino allo strofinamento al pompelmo o al massaggio al cioccolato.

Gli individui sono esortati a convincersi che se sono malati è perché non hanno abbastanza interiorizzato le regole di condotta loro assegnate (fumano, mangiano troppo, mangiano troppo grasso, mangiano troppo salato, mangiano troppo zuccherato, corrono troppo, non stanno abbastanza attenti, ecc.), il che permette di far dimenticare gli altri fattori determinanti delle patologie individuali o collettive, si tratti degli inquinamenti, del saccheggio degli ecosistemi, degli alimenti adulterati, degli effetti della logica consumistica, della distruzione del legame sociale, dello stress della vita urbana o delle malattie indotte dal modo di produzione dominante. In questo senso, l'ideologia medica partecipa della psicologizzazione dei mali della società, che ingiunge all'uomo di prendersela con se stesso per superare le patologie che subisce, spingendolo nello stesso tempo a ignorare i fattori politici e sociali.

Dietro il versante edonistico, si ritrova dunque l'ingiunzione morale: se non obbedite alle norme igienistiche, se non «gestite» come si deve il vostro «capitale salute», se non mangiate «cinque frutti e contorni al giorno», se non controllate la vostra pressione, se non utilizzate preservativi, se fin dall'adolescenza non vi preoccupate del vostro tasso di colesterolo e del collo del vostro utero, se non fate regolarmente sport, se vi intestardite a non «mangiare bene», sarete puniti («invecchierete male», vi beccherete questa o quella malattia, ecc.). Gestendo la propria salute, ci si assicura contro l'avvenire (la cantante Jennifer Lopez ha assicurato i suoi glutei per 200 milioni di euro). Le riviste femminili sono in prima fila in tutte le campagne in cui i «consigli», le «ricette» e i «buoni piani» si trasformano presto in regole dittatoriali.

Oggi, i fumatori sono esclusi dallo spazio pubblico, stigmatizzati come corruttori della salute. Discriminazione «positiva»? Perché non applicarla domani agli obesi o agli ipertesi? Poiché è per il nostro bene, vedremo forse un giorno dei poliziotti addetti agli affari sanitari controllare il numero di zollette di zucchero che mettiamo nel caffè, i datori di lavoro interrogare i loro dipendenti sulla frequenza dei

loro rapporti sessuali o imporre loro un'alimentazione più «dietetica»? Già ci si orienta verso sistemi di premi di assicurazione indicizzati sul modo di vita.

Espulsa dalla sfera spirituale o politica, la «buona vita» ritorna sotto forma di nuove ingiunzioni: mangiare bene, curarsi, fare sport. «Tutto un arsenale pedagogico e preventivo è dispiegato secondo questo imperativo medico-sportivo, specificamente da parte dello Stato», osserva Isabelle Queval, la quale aggiunge che «l'articolazione tra individualismo e norma avviene attraverso la nozione di colpevolezza»[30]. Oggi non si è più colpevoli di aver mancato di coraggio o di aver agito contro l'onore, ma si è colpevoli di derogare all'igienismo dominante insegnato da «consiglieri» e psicologi, esperti e tecnici.

In origine, il principio dell'individualismo – la sistematica ricerca del proprio interesse – era condizionato dall'idea che quell'interesse personale era eminentemente razionale, ossia che derivava da un pensiero autonomo ugualmente capace di controllarlo. Oggi, l'edonismo narcisistico è frequentemente presentato come una conquista, una «vittoria» rispetto all'eteronomia. La liberazione dei corpi attesterebbe il ritorno del piacere contro la vecchia «morale». Ma in effetti, sulle rovine dell'antica morale se ne costruisce una nuova. Quella che si chiama liberazione dei corpi si riduce anzitutto all'interiorizzazione di nuove norme e degli standard igienisti del momento[31].

L'attenzione per i problemi di salute, d'altronde, non è altro che il prolungamento di un nuovo rapporto con il corpo che si esprime in un incessante susseguirsi di mode: diete dimagranti, *piercing*, chirurgia estetica, talassoterapia, consigli dietetici, allenamento sportivo, trucco e profumi (per uomini e per donne), iniezioni di botulino, sedute di *jogging*, culturismo e *body-building*, persino tentativi di correg-

---

[30] «Le corps moralisé», in *Sciences humaines*, luglio 2008, p. 49. Cfr. anche Isabelle Queval, *Le Corps aujourd'hui*, Gallimard, «Folio», Paris 2008.

[31] Cfr. Christine Détrez, *La Construction du corps*, Seuil, Paris 2002. Sulla medicalizzazione dell'esistenza, cfr. Roland Gori e Marie-José Del Volgo, *La Santé totalitaire. Essai sur la médicalisation de l'existence*, Denoël, Paris 2005. «Il Nuovo Ordine morale è pienamente un igienismo applicato a tutte le sfere dell'esistenza», nota Romaric Sangars («La vie sous vide», art. cit.). Cfr. anche Jean-Paul Brighelli, «Hygiène et vertu. Contre un monde aseptisé, réclamez le droit à la bidoche», in *Causeur*, 5 luglio 2013.

gere difetti fisici immaginari. Tutto questo rientra nell'ambito del culto di sé, i cui principali vettori sono i «manuali» (gli *how-to-boks*, dicono gli americani) e le riviste femminili. Primato dell'apparire, primato delo spettacolo e della seduzione.

Sin dal 1974, ne *La società dei consumi*, Jean Baudrillard aveva osservato che «il corpo ipostatizzato è divenuto il mito informatore di un'etica del consumo».

Jean-Claude Kaufmann ha, dal canto suo, mostrato bene la congruenza tra queste pratiche e l'ascesa di un individualismo da molto tempo degenerato in narcisismo[32]. A questa conclusione arriva anche Hubert Juvin[33]. Ora, il narcisista ha bisogno degli altri per convalidare la propria immagine, il che lo obbliga a sedurre e ad apparire. Nell'epoca della «società commerciale», il corpo è percepito anzitutto come un capitale da gestire, come un investimento che bisogna rendere redditizio. Parallelamente, il corpo reale, perituro, è negato in nome di un corpo razionale, voluto, liberato dalla natura e dal caso. Infine, conformemente all'ideologia del progresso, il corpo è posto come indefinitamente perfettibile.

La caratteristica di tutte queste misure, come si è detto, è che sono sempre assunte in nome del Bene, di modo che coloro che le contestano possono a buon diritto essere considerati come animati da intenzioni maligne. Siete contro la sicurezza? No, allora non lamentatevi delle restrizioni della libertà adottate in nome degli imperativi della lotta al terrorismo. Non vi piacciono i bambini? Sì, allora non stupitevi che si censuri internet al punto che ormai è molto più facile vedervi un uomo sgozzato in diretta che un bambino tutto nudo. Siete contro la salute? No, allora non protestate quando vi si impongono regole di vita più igieniche.

L'assurdità appare quando si spingono i principi sino in fondo. I limiti di velocità diminuiscono il numero dei morti sulla strada? Perché allora non limitarla a 25 km/h sulle autostrade, il che risparmierebbe sicuramente molte più vite umane? I diabetici costano

---

[32] Jean-Claude Kaufmann, *Ego. Pour une sociologie de l'individu*, Fernand Nathan, Paris 2001.
[33] Hubert Juvin, *L'Avènement du corps*, Gallimard, Paris 2005.

molto alla Previdenza sociale? Perché non introdurre delle tessere che diano diritto di acquistare tutti i mesi solo una limitata quantità di zucchero per individuo? Leggere affatica la vista? Perché non limitare ad alcune ore al giorno il tempo di lettura autorizzato? E così tutto il resto.

Ma ciò che colpisce è il carattere molto spesso controproducente di tutte queste misure. Non c'è mai stata, in data recente, altrettanta violenza nella società come da quando si proclamano le virtù pacificanti del «dialogo» e della «ragione». Non ci sono mai stati altrettanti morti di malattie contratte in ospedale come da quando si accumulano i «piani sanitari». La situazione dell'ambiente continua a degradarsi, il riscaldamento climatico continua ad aggravarsi, l'esaurimento delle risorse naturali continua ad aumentare malgrado la «moda ecologica». La situazione della scuola si deteriora nonostante gli innumerevoli progetti di riforma destinati a combattere l'«insuccesso scolastico» (tra il 2000 e il 2007, il tasso di alunni «in difficoltà» è passato dal 15,2% al 21,7%). Anche il numero delle donne picchiate aumenta, malgrado le «campagne di prevenzione», come quello degli aborti malgrado la contraccezione. Per non parlare della «rivoluzione sessuale» di cui oggi constatiamo che fondamentalmente ha cambiato pochissimo i comportamenti sessuali: secondo i dati del Kinsey Institute, le donne di 20-30 anni facevano l'amore più frequentemente negli anni Cinquanta che oggi! Lo Stato igienista è l'ideale di asepsi della vita sociale, la speranza di eliminare l'alea, il rischio e il conflitto, la securizzazione a oltranza. Ma la sua realizzazione sfocia nel risultato opposto a quello che ci si aspettava. Più si spinge in un senso, più le cose vanno in senso contrario. Più si pretende di far arretrare il negativo, più si espande. Controproduttività per saturazione. Fenomeno analizzato molto bene da Ivan Illich sin dagli anni Sessanta.

Insieme con la «neutralizzazione» del campo politico, il discorso igienista tende a regolamentare i comportamenti. Adducendo come pretesto il costo sociale della soddisfazione di certi piaceri, esso chiede alle persone, al contempo, di preoccuparsi solo di se stesse e di disciplinarsi in nome del loro «interesse ben compreso». In questo, non contraddice affatto una società che si presenta, peraltro, come per-

missiva: «Più lo spazio della libertà individuale cresce, più il controllo sociale si allarga», fa osservare il sociologo François Dubet[34].

Assistiamo, in definitiva, alla strumentalizzazione della vita umana attraverso l'instaurazione di una logica igienista imposta dallo Stato materno terapeutico. Gli azionisti dei laboratori e le *lobby* farmaceutiche sono, beninteso, i primi ad approfittare di questo massiccio dispiegamento dei poteri sociali intorno al vivente.

Ciò che Michel Foucault ha scritto sul «biopotere» permette di comprendere come l'utilizzazione delle pratiche e dei saperi permetta alla società attuale di fondare le sue norme sulla «salute», piuttosto che sulla legalità o la moralità. Il biopotere è un potere che mira all'amministrazione e alla gestione dei corpi mediante metodi al contempo medici e burocratici: ormai non si tratta più soltanto di governare gli individui, ma di controllare la collettività attraverso l'igiene, l'alimentazione, la sessualità. Al di là della salute propriamente detta, lo scopo è di sottoporre tutti i rapporti sociali alle stesse regole di «trasparenza». «La norma dipenderà da questioni "biologiche" e troverà la sua giustificazione, come pure il suo campo d'azione, nel corpo stesso», scrivono Michel Benasayag e Angélique del Rey. «Dalla nascita alla morte, la disciplina dello *scientificamente ordinato* guadagnerà terreno su pratiche sociali che fino a quel momento non erano regolamentate o lo erano tramite riti o racconti religiosi o culturali»[35]. La società del biopotere è dunque quella della valutazione e della sorveglianza permanenti. «Il biopotere agisce tramite l'articolazione di un flusso di produzione di saperi biologici con un flusso di interessi crescenti, da parte dei poteri, relativamente a tutto ciò che costituisce la vita delle persone»[36]. La società diventa quel «grande ospizio occidentale» descritto bene ai suoi tempi da Edvard Limonov.

L'impero del Bene si fonda così su due pilastri. Da un lato, la dimensione vittimaria e lacrimale, dall'altro una normatività «igienista» onnipresente, entrambe dotate delle strategie di linguaggio e del voca-

---

[34] *La Croix*, 31 dicembre 2007-1 gennaio 2008.

[35] *Éloge du conflit*, La Découverte, Paris 2007, pp. 186-187.

[36] *Ibidem*, p. 187.

bolario appropriato. Si sbaglierebbe se si vedesse nei termini del «politicamente corretto» solo una moda effimera e senza importanza. In *1984*, di George Orwell, Syme spiega molto bene che lo scopo della «neolingua» è di «restringere i limiti del pensiero»: «Alla fine, renderemo impossibile il crimine attraverso il pensiero, perché non ci saranno più parole per esprimerlo». Il politicamente corretto funziona come la «neolingua» orwelliana. L'uso di parole distolte dal loro senso, di termini sviati, di neologismi inattendibili, rientra nell'ambito della più classica delle tecniche di sbalordimento. Per disarmare il pensiero critico, bisogna sbalordire le coscienze e sgomentare le menti.

L'obiettivo finale è di normare, normalizzare, imporre ovunque il Medesimo. «Sbarazzarsi di disparità e differenze. Omogeneizzare i modi d'essere, di parlare, di vivere, di produrre, di amare. La definizione-programma di Auguste Comte è, da questo punto di vista, paradigmatica: *reductio ad unum*»[37].

Ancora non molto tempo fa, si viveva in un mondo in cui le differenti professioni, i differenti ambienti sociali, le differenti famiglie politiche avevano un modo di vivere, dei valori di riferimento e persino un proprio linguaggio che li distingueva così gli uni dagli altri. Nell'epoca in cui si celebrano le virtù del «pluralismo», tutti guardano gli stessi film, ascoltano le stesse canzoni, si ipnotizzano davanti agli stessi canali televisivi, utilizzano lo stesso linguaggio (quello della televisione, appunto), si vestono alla stressa maniera, aspirano agli stessi tipi di piaceri o di divertimenti – le differenze riflettono solo, quantitativamente, una più o meno grande capacità finanziaria di consumare.

La conversione al centro dei discorsi e dei programmi dei partiti politici, l'adozione da parte dei sindacati di una «cultura di compromesso», l'adesione massiccia della sinistra ai principi dell'economia di mercato, legittimata dal disprezzo da essa ostentata nei confronti del popolo, ossia delle aspirazioni e della vita reale della gente semplice e comune, l'interesse mostrato dall'estrema sinistra non più per le classi popolari o i «proletari», ma per gli «esclusi» e i «trasgres-

---

[37] Michel Maffesoli, «La société de consumation», testo fuori commercio, p. 6.

sivi» di ogni genere, quando non per i *lumpen*, rientrano nel quadro di questa normalizzazione.

L'uniformazione non deriva più da una «messa al passo» paragonabile a quella che prediligevano i regimi totalitari. La *Gleichschaltung* è piuttosto il risultato della permanente fabbricazione di una falsa diversità: sempre più canali televisivi, ma che dicono tutti la stessa cosa. Non è forse vero che si può scegliere tra Esso e Total, Pepsi e Coca, Mac e Windows, *L'Express* e *Le Point*? Si comunica sempre più, ma avendo sempre meno da comunicare. Michel Maffesoli parla molto giustamente di quelle «comunicazioni» che «permettono un instaurarsi dell'uniformità tramite l'isolamento e ciò mediante la prescrizione di ogni reazione che interdica il pensiero autonomo»[38]. La modernità aveva come ideale l'autonomia e l'apertura dell'ambito della libertà umana, ma è sfociata soprattutto nel far apparire forme di alienazione, di falsa coscienza e di asservimento inedite. Proibire il pensiero autonomo, questo è l'obiettivo. Proibire che l'intelligenza, valutando le cose con obiettività, abbia anche piena consapevolezza del momento storico. Impedire l'interrogazione, la vita interiore, il pensiero critico, la critica sociale. Indurre ognuno a godere del momento presente senza mai metterlo (e mettersi) in prospettiva. Abituare le persone a vivere in un disagio permanente senza potersi mai interrogare sulle sue cause né ribellarsi contro coloro che ne sono responsabili. Abituarle a vivere nella miseria spirituale convincendole che è proprio quella miseria a renderle «felici». In poche parole, alimentare la rassegnazione.

La società di mercato, fondata non sulla semplice logica dei bisogni, ma sull'espansione permanente della merce, espansione necessaria all'incessante accumulazione del capitale, vuole conoscere l'uomo solo come docile produttore e consumatore mai sazio. La sua originalità dipende dai metodi impiegati. «Il capitalismo contemporaneo», sottolinea Jean-Claude Michéa, «ormai funziona infinitamente più grazie alla *seduzione* che alla *repressione*»[39]. Di questa seduzione, messa

[38] Michel Maffesoli, *Après la modernité?*, CNRS Éditions, Paris 2008, p. 168.
[39] Jean-Claude Michéa, «De quoi le libéralisme est-il le nom?», in *La Revue du MAUSS*, gennaio-giugno 2008, p. 300.

bene in luce da Guy Debord nei suoi lavori sulla società dello spettacolo, Jean Baudrillard ha dato un'analisi esaustiva. Le seduzione consente di mettere in opera tutta una serie di procedure di assoggettamento che tendono a convincere che solo la sottomissione, l'accettazione passiva, è razionale. Imponendo le sue norme nell'istante stesso in cui sembra celebrare l'ideale del piacere infinito, la società di mercato è al contempo edonistica e repressiva, permissiva e normativa. La polizia dei comportamenti vuole non soltanto normare questi comportamenti, ma altresì ottenere il consenso dei normati, distinguendosi in questo dalla polizia classica, come dall'autorità tirannica.

Michel Benasayag e Angélique del Rey hanno descritto bene questa nuova forma di normatività: «Mai una società è stata tanto disciplinata quanto la nostra. Per obbedire ai diktat della norma dominante non è nemmeno più necessaria la presenza di commissari politici. Gli individui "liberi di scegliere" lo sono solo nell'immaginario. Ed ecco invece il trionfo della norma: per conformarvisi, gli individui correggono da soli, in permanenza, i loro comportamenti e le loro voglie»[40]. Bisogna qui distinguere bene tra la norma e la legge: «Mentre la legge vieta dall'esterno certi comportamenti individuali, la norma regola dall'interno i comportamenti. Di modo che sono gli individui stessi che si confrontano con la norma, la quale permette dunque una nuova produzione di comportamenti regolati, mediante la creazione di frontiere interne all'individuo. Se la norma controlla gli individui, è perché prima li produce in quanto esseri che si vivono come tali»[41]. Anche Slavoj Žižek denuncia questo «padrone postmoderno "permissivo" il cui dominio è tanto più forte in quanto è meno visibile», aggiungendo da buon lacaniano: «Ciò che ci minaccia è di vederci ridotti a soggetti cartesiani astratti e vuoti, privi di ogni contenuto sostanziale, spossessati della nostra sostanza simbolica»[42].

---

[40] *Op. cit.*, p. 184.
[41] *Ibidem*, pp. 184-185.
[42] Slavoj Žižek, «La véritable leçon à tirer de Mai 68», in *Le Monde*, 3 giugno 2008, p. 17.

Qui potremmo forse fare appello alla nozione di «tolleranza repressiva», ma dandole una portata abbastanza differente da quella che le attribuiva Herbert Marcuse nel 1964. Marcuse aveva già intuito bene che un'apparente tolleranza può essere un buon modo «di reprimere le alternative» – il che accadeva, diceva, «quando la tolleranza è applicata a individui manipolati e indottrinati che ripetono come pappagalli, come se venisse da loro, l'opinione dei loro padroni» – ma non si interrogava troppo sulla natura stessa di questa tolleranza, che tendeva interpretare come una «benevola neutralità» dagli effetti distruttivi alla quale vedeva opporsi solo una «discriminazione» non meno settaria[43].

L'interiorizzazione della norma produce l'auto-censura, che è la peggiore delle censure. È la censura interiorizzata, la chiara coscienza che ci sono cose che non bisogna dire, e se possibile non pensare. Si ha paura del processo, si ha paura per la propria carriera, si ha paura di ciò che diranno i mezzi di informazione. Tutti ricorrono allora al linguaggio in codice, ma hanno comunque una propria opinione.

Il fatto è che oggi ci sono molte cose sulle quali molte persone non osano più dire ciò che pensano, se non, tutt'al più, in cerchie private[44]. Si crea così un immenso rimosso che ci si condanna a veder tornare in forme esplosive.

Già alla fine del Medioevo la valorizzazione del lavoro aveva permesso alla classe borghese, ossia ai nuovi detentori del potere, di «controllare quello degli altri in modo più razionale»[45]. In quella che Max Horkheimer definiva l'«universalità del calcolo» predomina il comportamento in vista di un fine razionale. Denunciati come altrettante forme mentali «pre-razionali» o come semplici superstizioni, i pregiudizi delle società tradizionali, le loro tradizioni fondatrici di valori condivisi che permettevano il vivere-insieme, furono a poco a poco messi da parte. Le società moderne si sono considerate di primo

---

[43] Cfr. Herbert Marcuse, *Tolérance répressive*. Seguito da *Quelques conséquences sociales de la technologie moderne*, Homnisphères, Paris 2008.

[44] Cfr. a questo riguardo Eric Werner, *Ne vous approchez pas des fenêtres. Indiscrétions sur la nature réelle du régime*, Xenia, Vevey 2008.

[45] Max Horkheimer e Theodor Adorno, *La Dialectique de la raison*, Gallimard, Paris 1974, p. 186.

acchito disciplinari, sia all'insegna di un nazionalismo che concepiva la vita sociale sul modello della caserma (la «cultura rigida» per cui vanno pazzi gli uomini di destra), di un progressismo sfrenato che pretende di partorire a forza una necessità storica cui niente deve fare ostacolo (la speranza di una «società più giusta» per cui vanno pazzi gli uomini di sinistra) o di un produttivismo deciso a imporsi ovunque (la «dura realtà» per cui vanno pazzi gli uomini d'affari e i detentori del capitale). «Comincia, allora, la corsa folle dell'ideale della produttività e dell'ideologia del progresso», scrive Michel Maffesoli, «ingranaggio senza fine dove la mobilità macchinica dà l'impressione del cambiamento qualitativo»[46]. Ideale titanico, vertigine di Prometeo.

La società economica si risolve oggi in società di controllo. Si dispiega una logica del dominio che non è la vecchia logica dello sfruttamento, ma una logica quotidiana e reticolare, ordinata a procedure di seduzione, schedatura e condizionamento. «Gli individui non sono spogliati della loro individualità da una costrizione esterna, ma dalla razionalità stessa nella quale vivono» (Marcuse). Per soddisfare il bisogno «securitario» (neologismo apparso all'inizio degli anni Ottanta), si dispiegano procedure fondate sulla segnalazione, la schedatura e la tracciabilità. Questa società di sorveglianza è stata descritta molte volte[47] e cresce ogni giorno, simile al celebre «Panottico» immaginato da Jeremy Bentham, in attesa della totale reificazione del vivente e della lettura automatizzata delle espressioni facciali e delle onde cerebrali da parte di una «neuropolizia» impegnata a decifrare l'attività mentale per meglio manipolare i comportamenti[48].

La Nuova Classe vuole addomesticare il popolo perché ne ha paura, e ne ha paura perché le sue reazioni sono imprevedibili e incontrollabili. Per porre rimedio a questa paura, cerca di inculcarne un'altra al popolo: la paura di derogare alle norme, di pensare da

[46] *Après la modernité?, op. cit.*, p. 164.
[47] Cfr. in particolare «Nous sommes tous en liberté surveillée», dossier centrale della rivista *Éléments*, n. 118, autunno 2005.
[48] Cfr. *Pièces et main d'œuvre. Terreur et possession: enquête sur la police des populations à l'ère technologique*, L'Echappée, Montreuil 2008.

solo, di ribellarsi contro il disordine costituito. Essa crede di premunirsi contro la guerra civile, o contro il caos sociale, generalizzando delle finzioni che ne sono altrettanti simulacri. Paul Piccone, ex direttore della rivista americana *Telos*, ha dato della Nuova Classe questa definizione canonica: «La Nuova Classe non è una "classe" nel senso marxista della sua relazione con i mezzi di produzione, ma soltanto in un senso generale, metaforico. Essa designa coloro che detengono un capitale culturale (un sapere) e che utilizzano questo capitale per garantirsi una posizione sociale privilegiata rispetto a coloro che ne sono sprovvisti. Poiché queste relazioni di potere possono essere mantenute solo privilegiando la razionalità formale e i valori universali, e rigettando gli altri modi pre-concettuali di esistenza in quanto irrazionali, o nella migliore delle ipotesi in quanto pre-razionali, la Nuova Classe reclama la codificazione integrale della realtà come condizione necessaria al suo riconoscimento»[49].

L'apparizione della Nuova Classe contribuisce, beninteso, a rendere totalmente obsoleta la vecchia divisione destra-sinistra, un tempo paradigmatica della modernità, che oggi funziona tanto meno come *principium differentiationis* in quanto gli stessi membri della Nuova Classe possono provenire tanto dalla «sinistra» quanto dalla «destra». Come aveva ugualmente notato Paul Piccone, lo spartiacque destra-sinistra funziona oggi come una cortina fumogena che dissimula l'unica vera distinzione che oppone, da un lato, i liberali, considerati nel loro insieme, che propendono per una vita politica neutralizzata e proceduralizzata, uno Stato terapeutico, una *governance* mondiale, una democrazia puramente rappresentativa e un discorso fondato sui «diritti dell'uomo», e, dall'altro lato, tutti coloro che, al contrario, insistono sull'autonomia locale, la democrazia diretta, le particolarità culturali e i valori tradizionalmente non negoziabili di appartenenza e solidarietà.

L'ideale di «autonomia» sostenuto dalla modernità è degenerato. Esso non definisce più l'autonomia come la capacità dell'individuo

[49] Jorge Raventos, «From the New Left to Postmodern Populism. An Interview with Paul Piccone», in *Telos*, New York, inverno 2002, p. 144.

di diventare adulto affrancandosi dal suo iniziale egocentrismo, dai capricci del suo ego, ma al contrario come la capacità per l'individuo di sperimentarsi come indipendente dai suoi simili, come indifferente all'altro. Come scrive Benjamin Constant, la libertà si definisce allora non come la possibilità di partecipare agli affari pubblici, come affermavano gli Antichi (definizione ripresa dalla scuola del repubblicanesimo civico da Hamilton a Pocock), bensì come il «tranquillo godimento della propria indipendenza privata». Lo spettacolo dell'impero del Bene mostra che questa «indipendenza privata» è in realtà una dipendenza totale.

L'universale, per la modernità nata dai Lumi, è stato paralllelamente posto non più come ciò che si raggiunge a partire da una specificità concreta, come ciò che si radica in un suolo particolare, ma come ciò che si sperimenta a partire da uno sradicamento totale. Jacques Attali, nella sua *Breve storia del futuro,* assimilando la modernità all'ascesa di un «ordine mercantile» che «parla il linguaggio universale della moneta», annuncia con giubilo non dissimulato l'avvento di un «iperimpero» abitato da «ipernomadi», che sarà il risultato della presa del potere da parte di una «iperclasse» transnazionale e della generalizzazione dell'era dell'effimero e dello *zapping* generalizzato. «Il capitalismo», scrive Attali, «volgerà allora al termine: distruggerà tutto ciò che non è se stesso. Trasformerà il mondo in un immenso mercato, dal destino scollegato da quello delle nazioni, svincolato dalle esigenze e dalle schiavitù di un "cuore"... Perfezionerà ciò che il mercato ha cominciato sin dalle origini: fare di ogni minuto della vita un'occasione per produrre, scambiare o consumare valore mercantile». Quest'uomo votato al nomadismo è in coerente continuità con una dottrina liberale che non ha smesso di raccomandare lo sradicamento dell'uomo dalle società storiche concrete, dai contenuti culturali ereditati, le cui pesantezze le sono sempre apparse come altrettanti ostacoli alla libertà dell'io.

L'uomo dell'impero del Bene è uno zombi beato, un uomo «senza qualità», per riprendere la celebre espressione di Robert Musil, un individuo i cui unici legami sono contrattuali e dunque provvisori. Questo zombi è beninteso uno sradicato, termine che bisogna inten-

dere in primo luogo in senso spirituale. Anche (relativamente) sedentario, incarna l'ideale della vita nomade, quell'ideale, celebrato da Attali, di cui Adam Smith vedeva nella vita mercantile la più tipica incarnazione: il mercante non è ontologicamente di nessun luogo, se non di quel susseguirsi di siti dove si trova il suo interesse. Il commercio non ha patria. Nell'era commerciale, l'abitante dell'impero del Bene è quell'essere senza affiliazioni, in rottura con il legame sociale, ripiegato su se stesso nell'anonimato di massa, le cui uniche esperienze avvengono per procura e che, non riuscendo a intrattenere veri rapporti con i suoi simili, si trasforma in scimmia sapiente, in pigiatore di tasti, in prolungamento del *mouse*, del telefono cellulare o del telecomando.

Il compianto Philippe Muray aveva descritto con opportuna ironia il passaggio dall'*Homo sapiens* all'*Homo festivus*. Ancor più del «giovane» deculturato, del politico *bling-bling*, dell'uomo del *jet-set* o dell'idiota affascinato dalla *Star Academy*, una delle figure chiave di questo universo festivo è il «bobo», alias il «borghese-bohémien». Perfettamente «igienici» e «politicamente corretti», i bobo, trentenni o quarantenni danarosi, liberali-libertari *cools* e rilassati, sempre alla ricerca del «massimo divertimento», addestrati a desiderare tutto e il suo contrario, gravitano spesso nello *show-biz*, l'informatica, l'audiovisivo o la pubblicità. Li vediamo fare *jogging*, lo sguardo assente, la bottiglietta di acqua minerale sotto il braccio. Il loro motto è *be positive* e anche *anything goes*, l'indeterminazione generalizzata dei concetti L'era dei bobo, del borghese-bohémien, grado zero della vita sociale.

L'IDEOLOGIA DEL GENERE

Introduzione

La storia degli ultimi due millenni trascorsi è quella di una lenta crescita dell'indistinzione, che inizia con il monoteismo. L'affermazione di un Dio unico implica, infatti, quella dell'unità della famiglia umana, non più al livello della specie biologica, ma dal punto di vista spirituale. Dire che c'è un unico Dio significa affermare, al contempo, che tutti gli uomini formano un'unica famiglia, e squalificare tutti gli altri dèi, il che equivale a instaurare un nuovo regime di verità dove l'alterità diventa fonte di menzogna o d'errore. «*Uno* fu la specificità della cultura giudaico-cristiana e poi di quella moderna», scrive Michel Maffesoli. L'Uno esclude l'Altro, che minaccia la sua esclusività. L'Altro può dunque a buon diritto essere soppresso. Nel corso della storia occidentale, il fantasma dell'Uno non ha smesso di funzionare come principio direttivo. Fattore di intolleranza, di esclusione e di separazione, poi di atomizzazione, ha nutrito tutte le inquisizioni, giustificato tutti i tentativi di sopprimere l'alterità.

Lo stesso cristianesimo trascende le differenze culturali o etniche, che non nega, ma considera inessenziali. Agli occhi di Dio, non c'è «né Giudeo né Greco», né uomo né donna (Gal. 3, 28). Dio «creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della terra» (At 17, 26). La religione si trova in tal modo dissociata dall'appartenenza a un popolo particolare. Nello stesso momento in cui la separazione del potere spirituale e del potere temporale in-

troduce una divisione fatale in seno alla sovranità, la nuova religione separa la città di Dio e la città degli uomini, l'uomo generico e il cittadino, la religione universale e le credenze locali e promuove l'umanità a spese del patriottismo. «Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni» (Mt 28, 19): prima direttiva senza frontiere.

L'idea secondo cui ciò che distingue gli individui e i popoli è secondario, accidentale, contingente, e in definitiva trascurabile e dannoso, ha continuato a svilupparsi nel corso dei secoli. Trasposta nella sfera profana in epoca moderna, assumerà la forma di un'affermazione dell'appartenenza immediata (e non mediata) dell'uomo all'umanità: siamo uomini prima di appartenere a un certo popolo o a una certa cultura – mentre è vero il contrario: siamo uomini nella misura in cui apparteniamo a un certo popolo o a una certa cultura; è attraverso la nostra singolarità che possiamo accedere all'universale.

L'ideologia del progresso afferma che tutti i popoli sono sollecitati a pervenire allo stesso tipo di società, passando attraverso gli stessi stadi. Essi progrediranno in maniera unitaria, come diceva già sant'Agostino («La ragione umana conduce all'unità»). I Lumi, parallelamente, proclamano l'inanità di ogni eredità, che assimilano a un guazzabuglio di usanze superstiziose. Lo stesso passato è presentato come una costrizione da cui bisogna emanciparsi per essere «liberi». Le sole scelte ammesse sono quelle che si effettuano a valle di se stessi («è la *mia* scelta»), le scelte condizionate da ciò che è a monte essendo squalificate come illusorie. Di qui derivano l'ideale di una «autonomia» concepita sul modello dell'indipendenza, la messa in discussione degli status e di ogni forma di autorità, avvertita ormai come umiliante privazione di una libertà incondizionata. È il mito moderno della creazione di sé attraverso sé e a partire da niente, che implica al contempo il rifiuto della «natura» e di ogni dato ereditato. Questa libertà concepita come inizio assoluto, senza essere condizionata da niente, trasferisce all'uomo una prerogativa un tempo attribuita a Dio.

La tendenza all'indistinzione si fonda ancora sulla riduzione dell'uguaglianza alla *Medesimità*: si sarebbe davvero uguali solo essendo identici; si avrebbe lo stesso valore solo assumendo gli stessi ruoli,

mentre il riconoscimento delle differenze, anche di quelle più evidenti, perpetuerebbe la disuguaglianza e l'oppressione. Questa aspirazione alla medesimità, alimentata altresì dal desiderio mimetico, è una caratteristica essenziale delle società moderne. Si ritiene che l'uomo sia ovunque lo stesso, dato che ciò che vale per gli uni (per noi) vale ugualmente per gli altri (il resto dell'umanità), sul piano politico, economico o sociale. Tocqueville aveva delineato bene questo desiderio moderno di una *somiglianza* che non è la somiglianza empirica, né quella similitudine che è alla radice della sociabilità, ma una somiglianza fondata sull'idea di una uguale dignità degli esseri, di una dignità ugualmente ripartita in ciascuno alla maniera di un attributo della natura umana, ossia anteriormente a ogni vita politica o sociale.

Il livellamento delle condizioni, grande tema della modernità, può essere compreso, in definitiva, solo se si tiene conto della mutazione economica che ha fatto dello scambio commerciale il legame umano fondamentale. Gli «esseri simili» di cui parla Tocqueville non hanno un altro modo di legarsi all'altro che il lavoro e lo scambio. Il denaro si svela come equivalente generale e l'utilità diventa il corollario dell'uguaglianza. La condizione di salariato non omogeneizza l'ammontare dei salari, ma omogeneizza la condizione umana fondando il regno dell'*Homo œconomicus*, unilateralmente orientato verso la felicità materiale immediata. «L'uguaglianza delle condizioni è l'equivalenza dei simili nelle società a dominante economica e commerciale, società nelle quali le uniche differenze legittime sono quelle che rinviano alla misura della loro utilità» (Christian Laval).

Universalismo e individualismo vanno di pari passo. L'indistinzione si generalizza nell'epoca postmoderna, in cui l'individualismo narcisistico e la metafisica della soggettività sono i tratti essenziali dell'ideologia dominante. Tutto diventa fluttuante, effimero, transitorio e «liquido». La perdita dei riferimenti genera l'anomia sociale, l'indeterminazione generalizzata dei concetti (*«anything goes»*), la volontà di trasformare qualunque desiderio individuale in legge generale su un piano di «parità» con qualunque altro. Fatta di individui fondamentalmente non *situati*, di atomi individuali venuti da ovunque e

da nessun luogo, la società diventa una struttura subcaotica, un caravanserraglio che ha perduto ogni senso del comune. Più gli uomini si separano, più si diffonde il conformismo di massa. Gli individui diventano schiavi senza padroni, sradicati e deculturati, interscambiabili e vulnerabili, prede designate della duplice influenza del mercato e dello Stato in seno a una società tanto più tollerante in generale, quanto più è intollerante in particolare.

Ogni appartenenza o singolarità collettiva è rappresentata come reclusione carceraria, finzione ingannevole o «costruzione» illusoria e ogni preoccupazione di preservarle come rientrante nell'ambito del «fanatismo» o del «fondamentalismo». «Per dare libertà di scelta, bisogna essere capaci di strappare l'alunno a tutti i determinismi, familiare, etnico, sociale, intellettuale», dichiara Vincent Peillon, nuovo ministro dell'Istruzione. Al tempo stesso, il concetto *passe-partout* di «discriminazione» invade la logica giuridica e penale. Prendendo di mira, in linea di massima, i trattamenti ingiustamente applicati a questo o quell'individuo (o categorie di individui), esso giunge a stigmatizzare ogni forma di distinzione tra gli esseri. Tocqueville, ancora lui, osservava che «in tempi di uguaglianza, niente fa ribellare di più lo spirito umano dell'idea di essere sottomesso a delle forme». Le forme sono avvertite come limitazioni, costrizioni. L'arte contemporanea ha già abolito le categorie estetiche. L'ultima «decostruzione» è la decostruzione del sesso, cui procede l'ideologia del genere. Regno dell'in-forme.

Indistinzione per negazione delle frontiere, indistinzione per negazione dei limiti: si tratta sempre di affrancarsi da una *misura.* L'Uno va di pari passo con la dismisura *(hybris)*, così come la stessa logica della sovraccumulazione del Capitale dipende da una illimitatezza che è la sua ragion d'essere. Il cosmopolitismo ha da sempre aspirato alla scomparsa delle frontiere. Oggi assume la forma del nomadismo. L'ideologia, tipica della sinistra, che predica l'abolizione delle frontiere confluisce con il liberoscambismo di destra per interpretare la globalizzazione come ibridazione generalizzata. È, insieme, l'ideologia dei finanzieri, dei passatori clandestini e delle mafie. «Senza frontiere» e «senza documenti», ossia senza appartenenza né identità. Tuttavia,

le frontiere non sono barriere, ma chiuse. Nell'epoca della globalizzazione, sono destinate in primo luogo a regolare gli scambi e a proteggere i più minacciati (Régis Debray: «Il debole ha per sé solo la sua casa»). Per questo l'Internazionale del Capitale – l'unica che funzioni – ne esige l'abolizione.

Sussiste allora solo ciò che Freud chiamava il «narcisismo delle piccole differenze», quelle differenze inessenziali concernenti il sistema degli oggetti (si sceglie tra Shell e Total, Windows o Apple, Renault o Peugeot, Coca o Pepsi). Diversità finta, fondata sul differenziale di potere d'acquisto. La «diversità», così definita per antifrasi, non è, in realtà, che un altro nome della mescolanza indistinta. L'ideologia del meticciato, oggi onnipresente, deve essere compresa come qualcosa che va molto al di là del mescolarsi dei corpi e delle culture. Bisogna parlare di "mescolismo", di promozione dell'indistinzione generale come imperativo morale, progetto normativo e scopo da raggiungere. Anche se «meticciato» e «diversità» sono perfettamente contraddittori, il «meticciato» diventa un metodo di salvezza, imparentato con la fusione redentrice verso l'indifferenziato.

Apologia del nomadismo a tutto campo, della deterritorializzazione delle problematiche, sogno di una «*governance* mondiale», di una sistematica soppressione delle radici, incoraggiamento a tutte le ibridazioni – il fantasma dell'Uno è sfociato alla fine nel "mescolismo" obbligatorio e generalizzato. «L'ibridazione mondializzata», scrive Pierre-André Taguieff, «è il rullo compressore che produce l'omogeneizzazione e il livellamento delle culture, l'abolizione finale della diversità culturale». Mischiare tutti con tutti e tutto con tutto, questa è oggi la forma terminale dell'indistinzione.

Da un femminismo all'altro

Si fa talvolta risalire la data di nascita del femminismo moderno alla convenzione di Seneca Falls, tenuta il 19 e 20 luglio 1848 nello Stato di New York, che riunì circa duecento persone, tra le quali Elizabeth Cady Stanton e Lucretia C. Mott, e che si concluse con la firma di una «dichiarazione dei sentimenti» concepita sul modello della Dichiarazione d'Indipendenza, oggi considerata l'atto fondante del movimento femminista americano. Tuttavia, sin dal 1791 Olympe de Gouges aveva redatto la sua «Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina», che sosteneva che la nazione «non è altro che la riunione della donna e dell'uomo» (§ 3) e reclamava uguali diritti per i due sessi. Vicina ai girondini, fu ghigliottinata nel novembre 1793. Nel 1869, il filosofo utilitarista inglese John Stuart Mill pubblicò ugualmente un libro rimasto famoso, *The Subjection of Women*, nel quale riprendeva certi temi trattati alcuni anni prima da sua moglie, Harriet Taylor Mill (*The Enfranchisement of Women*, 1851), pubblicazione che non mancò di provocare polemiche.

Il femminismo pionieristico è in effetti apparso nei paesi del Nord dell'Europa, dove la condizione delle donne è stata, fin dall'Antichità, più favorevole che nei paesi mediterranei. È un movimento che ha reagito con efficacia alla messa in soggezione delle donne da parte degli uomini, particolarmente nel XIX secolo. In origine, reclamava il riconoscimento dell'uguale valore delle donne, le stesse libertà

degli uomini in materia di istruzione, la possibilità di percepire un salario, il diritto di voto, il controllo della procreazione, ecc. Non si trattava affatto di emanciparsi o liberarsi degli uomini, ma di emanciparsi o liberarsi del dominio maschile – segnatamente, in Francia, dalle disposizioni del Codice Napoleone (1804), che assoggettavano completamente la donna all'autorità di suo marito trattandola da perpetua minorenne.

Questa reazione contro l'ordine morale e il dominio maschile non era diretta soltanto contro le Chiese o gli ambienti reazionari, ma prendeva di mira, più in generale, una condizione della società cui le idee di molti pensatori dei Lumi, a cominciare da Diderot, non erano state le ultime a contribuire.

Questa critica dell'«ordine patriarcale» era all'inizio pienamente giustificata, ma ha assunto molto presto la forma di una rappresentazione caricaturale dei rapporti tra i sessi nel passato, come se l'intera storia europea si riassumesse, sempre e ovunque, in un dominio unilaterale di un sesso sull'altro. In tal modo si dimenticava che questa storia non ci mostra solo l'immagine di donne considerate esseri inferiori e sottomessi. Tutt'altro. Era un errore grave, in particolare, generalizzare, a partire dall'era borghese che culmina nel XIX secolo, con la donna stretta in un busto (in senso proprio come in senso figurato) considerata una perpetua bambina, immaginando che i secoli precedenti fossero stati ancora peggiori, mentre fu in realtà l'opposto: la donna era sotto tutti gli aspetti più «libera» nel Medioevo o nel Rinascimento di quanto non lo fosse all'epoca della rivoluzione industriale o del nascente capitalismo.

Il femminismo contestatario e veramente emancipatore, che militava per il riconoscimento del valore delle donne e la riabilitazione del piacere e del corpo, che aveva svolto un ruolo utile e necessario nell'evoluzione della società, è progressivamente sparito a partire dalla fine degli anni Sessanta per sfociare nel suo contrario, il «neofemminismo attuale, divenuto un'ideologia dominante a carattere individualista, legalista ed etnocentrica»[1]. Questo neofemminismo è

---

[1] Raoul Weiss, «Du féminisme émancipateur au fascisme sexuel», in *La Pensée libre*, gennaio

fiorito particolarmente negli Stati Uniti, ma è sbocciato anche in molti altri paesi. Daremo qui un breve cenno sulla sua evoluzione recente.

Alla fine della seconda guerra mondiale molte rivendicazioni politiche presentate dal movimento femminista erano state almeno in parte soddisfatte, a cominciare dalla concessione del diritto di voto e di eleggibilità. Appare allora un nuovo femminismo che si orienterà in una direzione completamente differente, con un ramo del movimento che adotta un approccio «antinaturalista» sfociante nella contestazione della pertinenza della divisione sessuale, e un altro desideroso, al contrario, di sfuggire a ogni referente maschile implicito e che si sforza di esplorare le alternative che potrebbero far nascere un'identità femminile liberata. Da allora in poi, il movimento sarà costantemente attraversato da questa tensione tra universalismo e differenzialismo, e il femminismo contemporaneo si scinderà tra un femminismo differenzialista o identitario e un femminismo universalista o ugualitario.

La differenza tra queste due tendenze è considerevole. Il femminismo identitario privilegia anzitutto la difesa, la promozione o la rivalorizzazione del femminile, che si guarda bene dal confondere con il maschile, mentre il secondo crede di servire la causa delle donne limitandosi a difendere un soggetto universale e astratto, che sarebbe fondamentalmente portatore di diritti. Per le donne, si tratta di poter fare tutto ciò che fanno gli uomini, ossia, in definitiva, di identificarsi con loro, o debbono far ascoltare una voce differente? Si tratta di scimmiottare l'uomo o di arricchirlo dandogli ciò che non ha? La risposta a questa domanda è evidentemente fondamentale. Il femminismo ugualitario fonda il diritto delle donne sulla loro universalità, cioè sulla loro appartenenza alla specie umana, il femminismo identitario sulla loro specificità.

2012, p. 2. L'autore aggiunge che «basta dare un'occhiata alla qualità redazionale dei documenti generati dal neofemminismo per comprendere che costituisce una sorta di automobile-scopa dell'emancipazione femminile» (*ibidem*, p. 5).

Alla base del femminismo ugualitario ritroviamo l'idea che l'uguaglianza deve essere concepita nel senso della medesimità, e che l'uguaglianza tra gli uomini e le donne sarà veramente acquisita solo quando niente li distinguerà più veramente. Il femminismo ugualitario promuove l'«idea di un soggetto autonomo ideale e che si suppone asessuato il quale si evolve in un mondo razionale kantiano»[2]. Esso fa dunque suo l'ideale della modernità: si presume che la società sia composta di soggetti «liberati» o disincarnati, autosufficienti, la cui unica forma di impegno e attaccamento reciproco è volontaria, razionale o contrattuale. Questa è la visione liberale dell'autonomia che troviamo già in Hobbes e che corrisponde anche alla «posizione originaria» di cui parla John Rawls.

Al contrario, certe femministe differenzialiste si basano su dati biologici per affermare che la differenza sessuale è al contempo positiva e necessaria. È il caso, ad esempio, della femminista tedesca Barbara Duden[3]. Altre si limitano a farne la nozione fondamentale dalla quale sopraggiungono il linguaggio e la cultura, il che permette di comprendere com'è istituito l'ordine simbolico. Luce Irigaray, ad esempio, fa del sesso una categoria «linguistica» ancor più che biologica o sociale. Le opere di Rosi Braidotti si situano in una prospettiva abbastanza vicina[4]. Le femministe differenzialiste ritengono che la cultura e il linguaggio, nella loro forma al contempo patriarcale e femminista, presuppongano la costanza della differenza sessuale, e non vedono dunque alcun inconveniente intrinseco nella sua riproduzione, mentre le femministe universaliste contestano al contrario questa differenza.

In Francia, il femminismo differenzialista è stato rappresentato soprattutto dalla psicanalista Luce Irigaray, o più recentemente da Camille Froidevaux-Metterie. Nelle sue opere, Luce Irigaray sostiene la causa del riconoscimento di un Altro femminile e sottolinea che

---

[2] Paul-François Paoli, *La Tirannie de la faiblesse. La féminisation du monde ou l'éclipse du guerrier*, François Bourin, Paris 2010, p. 11.
[3] *Geschichte unter der Haut*, Klett-Cotta, Stuttgart 1987.
[4] Cfr. Rosi Braidotti, *Patterns of Dissonance*, Polity Press, Cambridge 1991; *Metamorphoses. Towards a Materialist Theory of Becoming*, Polity Press, Cambridge 2002.

l'uomo è in primo luogo un essere sessuato e non un «soggetto universale» astratto[5]. Di qui una «ontologia femminile sowersiva» che devia spesso verso l'idea di un divenire donna separato. Questa esaltazione dei valori femminili ad opera del femminismo differenzialista gli è valsa, beninteso, l'accusa di essenzialismo, di «naturalismo» (o di «determinismo biologico»), e più recentemente di «comunitarismo», da parte delle femministe ostili alla differenza. «Se c'è un tema che dovrebbe far scattare la vigilanza delle donne», scriveva alcuni anni fa Danièle Sallenave, «è quello delle loro "qualità specifiche", anche solo a causa dell'uso che ne è stato regolarmente fatto nella storia»[6]. Betty Friedan, cofondatrice della potente National Organisation of Women (NOW), ha così denunciato la «mistica femminile», ossia il discorso che spinge le donne a impegnarsi nella realizzazione della loro femminilità.[7] Nello stesso spirito, Ti-Grace Atkinson ha potuto denunciare il «nazionalismo femminile d'enclave»[8]. Il credo del femminismo ugualitario è infatti che le donne debbono «concepire la loro identità sulla base della libertà e non sulla base dell'appartenenza» (Danièle Sallenave), ossia non concepire soprattutto la loro identità in quanto donne, come affermava già Simone de Beauvoir ne *Il secondo sesso*, quando auspicava l'avvento di un essere umano indifferenziato «capace di porre il suo orgoglio oltre la differenziazione sessuale, nella difficile gloria della sua libera esistenza».

A questo rimprovero di cadere nell'«essenzialismo», in poche parole di credere nell'esistenza di una natura femminile, il femminismo identitario non ha difficoltà a controbattere che voler «fare tutto

---

[5] Cfr. Luce Irigaray, *Speculum. De l'autre femme*, Minuit, Paris 1974 [ed. it. Feltrinelli, Milano 2010]; *Étique de la différence sexuelle*, Minuit, Paris 1984 ; *Le Temps de la différence*, Le Livre de poche, Paris 1989 ; *Je, tu, nous. Pour une culture de la différence*, Grasset, Paris 1990 [ed. it. Bollati Boringhieri, Torino 1992].

[6] Danièle Sallenave, «La difficile gloire de la libre existence», in *Le Monde*, 21 gennaio 1999, p. 14.

[7] Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, W.W. Norton, New York 1963 [ed. it. Edizioni di Comunità, Milano 1964].

[8] Ti-Grace Atkinson, «Le nationalisme féminin», in *Nouvelles Questions féministes*, 6-7, 1984, pp. 35-54. Cfr. anche Nancy Fraser, «Multiculturalisme, anti-essentialisme et démocratie radicale», in *Cahiers du genre*, 2005, pp. 27-50.

come gli uomini» significa, evidentemente, assumere gli uomini come modello, e dunque interiorizzare senza nemmeno rendersene conto la superiorità del modello maschile. Affermando che la donna è un «uomo come gli altri», il femminismo ugualitario si condanna a fare implicitamente del maschile il modello sul quale allinearsi.

Nel suo saggio *Fire with Fire*, NaomiWolf distingue tre fasi nella storia del femminismo americano[9]. 1) Una fase femminista radicale, molto influenzata dalle opere di Betty Friedan e soprattutto di Kate Millett[10], che denuncia la triplice norma del patriarcato, della monogamia e dell'eterosessualità. 2) Una fase riformista incarnata in particolare dalla conservatrice Phyllis Schlafly[11] che, negli anni Ottanta, cerca anzitutto di lottare contro le disuguaglianze e di favorire il successo professionale e materiale delle donne. 3) Un femminismo più offensivo, ma anche più pragmatico, che denuncia principalmente gli abusi contro le donne, dove la parte dei giuristi (Catharine McKinnon) diventa preponderante. Questa periodizzazione non è falsa, ma le cose sono un po' più complesse.

A partire dagli anni Settanta, il femminismo differenzialista americano partorisce un «femminismo culturale» *(cultural feminism)* che Nancy Fraser definisce «femminismo insurrezionale» in opposizione al «femminismo domato» degli anni Ottanta-Novanta[12]. Riferendosi a Freud, che tuttavia è lungi dall'ottenere il consenso generale nel movimento femminista, Shulamith Firestone afferma che la donna si costruisce sin dall'infanzia ponendosi in uno stato di dipendenza patologica rispetto agli uomini e che una tale strutturazione della differenza sessuale impone alle donne di interrompere, almeno provvisoriamente, le loro relazioni eterosessuali per affrettare la decomposizione di una famiglia patriarcale la cui unica funzione è

---

[9] Naomi Wolf, *Fire with Fire. The New Female Power and How it Will Change the 21st Century*, Random House, New York 1994. Cfr. anche Nancy Fraser, *Le Féminisme en mouvements. Des années 1960 à l'ère néolibérale*, La Découverte, Paris 2012.

[10] Cfr. Betty Friedan, *op. cit.*; Kate Millett, *Sexual Politics*, Doubleday, New York 1970 [ed. it. Rizzoli, Milano 1971].

[11] Phyllis Schlafly, *The Power of the Positive Woman*, Crown Publ., Victoria [B.C.], 1977.

[12] Nancy Fraser, *op. cit.*

di riprodurre la loro soggezione[13]. I sessi, in altri termini, debbono separarsi per rigenerarsi. Ma ben presto, questo nuovo femminismo va oltre. Il separatismo non è più considerato, come in Firestone, una necessità provvisoria, ma l'unico modo possibile di «costituire un'identità femminile autonoma, fondata su una cultura tanto omogenea quanto largamente tradizionale, e attraverso essa di saldare una comunità che si riconosca in valori propri»[14].

Mentre il femminismo differenzialista ha almeno, rispetto al femminismo ugualitario, la superiorità di non negare l'esistenza di valori specificamente femminili, vediamo qui anche la deriva cui può condurre. Il suo principale difetto non è stato certo di promuovere il femminile, che era stato ingiustamente screditato in passato, invece di concepirlo come complementare del maschile, ma di porlo come opposto, o addirittura ostile. Questo rifiuto della complementarietà dei sessi viene giustificato affermando che questi termini nascondono invariabilmente una valorizzazione del maschile e una svalutazione del femminile. I valori femminili sono allora considerati o come intrinsecamente superiori ai valori maschili, o come incompatibili con essi. Il maschio non è negato in quanto maschio, ma denunciato come nemico (il maschio = il male) il cui sradicamento, o in mancanza la cui delegittimazione sistematica, permetterebbe alle donne di godere finalmente di un'indipendenza autosufficiente. Negli Stati Uniti,

[13] Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution*, William Morrow & Co., New York 1970 [ed. it. Guaraldi, Bologna 1971]. Sono numerose le femministe che hanno violentemente criticato Freud per aver fatto della «mancanza» e del «desiderio del pene» la caratteristica della bambina, il che rivelerebbe la sua profonda natura di fallocrate. La teoria freudiana del primato fallico era già contestata da Karen Horney. «Tutto ciò che Freud ha potuto affermare sull'anima femminile», dichiara Carina Basualdo, «è il prodotto del fantasma maschile che egli condivide con i suoi isterici» («Sujet d'amour. "On la dit femme, on la diffame"», ne *La Revue du MAUSS*, 1º semestre 2012, p. 191). Certe femministe aderiranno alla teoria di Lacan che, a partire dall'inizio degli anni Settanta, aveva proposto una teoria della sessualità femminile come «altro godimento», radicalmente differente dalla sessualità maschile. Ma Lacan sarà a sua volta contestato per aver detto che l'uguaglianza tra uomini e donne gli sembrava irrealizzabile a causa di un'asimmetria dei sessi rientrante nell'ambito dell'«ordine simbolico». D'altronde, a causa dei suoi scritti che criticano la «misoginia freudiana», Luce Irigaray si vide togliere l'insegnamento all'università di Paris-VIII su richiesta di Jacques Lacan.

[14] Michel Feher, «Érotisme et féminisme aux États-Unis: les exercices de la liberté», in *Esprit*, novembre 1993, p. 119.

questa deriva è sfociata in una guerra dichiarata contro gli uomini, lo *slut-talk*, che inizia con l'escludere gli uomini eterosessuali dal campo della discussione.

Lungi dal limitarsi alla legittima promozione dei valori femminili o a una non meno legittima rivalutazione della femminilità, questo femminismo differenzialista radicale si basa dunque sui valori femminili per raccomandare la guerra dei sessi a partire da un semplice schema oppressori/oppressi. Questa deviazione indurrà certe femministe a fare un parallelo ingannevole tra lotta di classe e lotta dei sessi: le donne dovrebbero sbarazzarsi del dominio degli uomini allo stesso modo in cui i lavoratori debbono farla finita con lo sfruttamento del loro lavoro da parte dei padroni. La famiglia è dunque considerata alla stessa stregua della politica, e cioè come un epifenomeno del modo di produzione. «La rivoluzione femminile deve ora completare la rivoluzione proletaria», diceva già Auguste Comte. Ma in questo modo si dimentica che tra i sessi c'è precisamente una complementarietà di cui si farebbe molta fatica a trovare l'equivalente nei rapporti tra il Capitale e il proletariato. La «società senza sessi» non è analoga alla società senza classi!

Negli anni Ottanta, un acceso dibattito (le *sex wars*) oppone le femministe radicali, per le quali la sessualità è il luogo in cui si esercita inevitabilmente il dominio maschile, e le femministe «pro-sesso», le quali ritengono che la sessualità possieda anche una dimensione emancipatrice. Le prime si impongono per qualche tempo. L'uomo diventa allora naturalmente l'incarnazione del patriarcato fallocratico e anche dello stupratore. Ogni rapporto sessuale tra un uomo e una donna è assimilato a uno stupro, ogni gioco di seduzione a una costrizione indiretta, ogni copulazione a una simbolica messa a morte[15].

---

[15] Il numero degli stupri reali è nella stessa epoca maggiorato mediante stime totalmente fantasiose. L'affermazione di Mary P. Koss, pubblicata in *Ms Magazine*, secondo cui negli Stati Uniti una donna su quattro sarebbe vittima di uno stupro nel corso della sua vita, è stata costantemente ripresa nella letteratura femminista, mentre non corrisponde affatto alla realtà. Il metodo consiste in effetti nel contabilizzare come «stupro» ogni forma di proposta o di molestia sessuale, reale o supposta, che sia stata oggetto di una procedura giudiziaria, comprese le false accuse. Esso permette di valutare il numero di stupri commessi oltre Atlantico in più di un mi-

È l'epoca in cui, per riprendere un celebre slogan, si afferma correntemente che le donne hanno bisogno degli uomini quanto un pesce di una bicicletta! Durante gli anni Settanta, Sheila Cronin, leader dell'organizzazione femminista NOW, denuncia il matrimonio come la «riduzione in schiavitù delle donne»; Robin Morgan, editrice di *Ms Magazine*, descrive l'«odio degli uomini» come un «onorevole atto politico»; Catharine A. McKinnon, per la quale è il torto fatto all'altro a provocare l'eccitazione sessuale (ciò che chiama l'«erotizzazione del dominio»), dichiara che «ogni forma di relazione sessuale, anche liberamente consentita in seno a una coppia sposata, costituisce un atto di violenza perpetrato contro una donna», mentre la scrittrice Marilyn French, futura consigliera di Al Gore durante la sua campagna presidenziale, assicura che «tutti li uomini sono stupratori e nient'altro». Per Andrea R. Dworkin, «nessun uomo è capace di fare l'amore con una donna se la tratta alla pari. Il piacere degli uomini implica la disumanizzazione». Convinta che ogni rapporto sessuale tra uomini e donne costituisca, al contempo, un «atto di occupazione del corpo femminile» e una pratica «imposta dalla società» per asservire le

lione all'anno, mentre la cifra reale, fornita dal Dipartimento della Giustizia, è di circa 90.000 (88.097 stupri censiti nel 2009, secondo le statistiche dell'FBI). Il paese che registra oggi il tasso di stupri più elevato del mondo è il Sudafrica, con nel 2009 circa 116 stupri per 100.000 abitanti all'anno, il che lascia pensare che il 15% delle donne sudafricane saranno vittime di uno stupro nel corso della loro vita. Negli Stati Uniti, per lo stesso anno, l'FBI ha registrato un tasso di 29 stupri per 100.000 abitanti, il che permette di valutare al 3,75% il numero di americane che saranno vittime di uno stupro nel corso della loro vita. Si è lontani dal 25% addotto da Mary P. Koss. I due terzi delle donne bianche stuprate negli Stati Uniti sono stuprate da bianchi, circa un terzo da neri; la quasi totalità delle donne nere sono stuprate da neri (fonte: *Criminal Victimization in the United States, 2006. Statistical Tables*, US Department of Justice, Washington, 2008). Gli stupri sono particolarmente frequenti nell'esercito. Nelle statistiche, in generale, il considerevole numero di uomini stuprati in prigione dai loro codetenuti non è nemmeno preso in considerazione. Nel gennaio 2012, il Dipartimento americano della Giustizia ha parlato di 216.000 casi di stupri registrati nel 2008 nelle prigioni. Questa cifra, se confermata, farebbe degli Stati Uniti l'unico paese al mondo dove il numero di uomini stuprati supera quello delle donne stuprate. Va infine notato che, in totale, il numero degli stupri o tentativi di stupro registrati negli Stati Uniti tra il 1993 e il 2005 è diminuito del 68%. Cfr. anche Neil Gilbert, «Examining the Facts. Advocacy Research Overstates the Incidence of Data and Acquaintance Rape», in Richard Gelles e Donileen Loseke (a cura di), *Current Controversies in Family Violence*, Sage Publ., Newbury Park 1993, pp. 120-132.

donne, Dworkin aggiunge che l'assenso dato dalla donna o il piacere che ne trae rientra nell'ambito della «collaborazione con l'occupante».

Nel suo libro intitolato *Intercourse*, Andrea R. Dworkin scrive che il coito può essere percepito dagli uomini solo come «un mezzo o il modo di far sentire psicologicamente inferiore una donna: comunicandole cellula per cellula la sua condizione di inferiorità, inculcandogliela, imprimendola in lei mediante scarificazione, spingendo e spingendo senza tregua finché cede – cosa che il lessico maschile definisce "abbandono". Nell'esperienza del coito, ella perde la capacità di integrità perché il suo corpo – fondamento della vita privata e della libertà nel mondo materiale per tutti gli esseri umani – è penetrato e occupato; i limiti del suo corpo fisico sono, per parlare in modo neutro, violentati. Ciò che le è tolto in questo atto non è recuperabile, e lei passa la sua vita – volendo, dopotutto, ottenere qualcosa – a far finta che il piacere dipenda dall'essere ridotti all'insignificanza tramite il coito»[16]. Certo, qui Dworkin non dice che ogni rapporto sessuale è necessariamente uno stupro, poiché parla solo del coito in una società «viriarcale» (fallocentrica), ma dice che in una tale società le condizioni materiali e culturali sono tali che gli uomini non fanno differenza tra un rapporto sessuale classico e uno stupro (visto che le donne non possono legalmente sottrarsi al «dovere coniugale»). Il che rende ai suoi occhi necessaria la contestazione del coito così com'è praticato in questa società.

Al limite, l'omosessualità diventa l'unica forma di espressione autentica e rigogliosa della cultura erotica femminile, così come sostengono le lesbiche militanti, secondo le quali le relazioni eterosessuali costituiscono un'alienazione intrinseca dell'essere femminile che giustifica una secessione radicale – tesi contestata dalle femministe appartenenti alla corrente ugualitaria, per le quali il «femminismo culturale» si limita a riprendere gli stereotipi maschili sulle donne accontentandosi di cercare di rivalutarli.

---

[16] Andrea Dworkin, *Intercourse*, Free Press, New York 1987, cap. 7.

Mentre la maternità o la funzione materna è stata talvolta difesa dal femminismo identitario, che vi vede una caratteristica «specificante» della natura femminile[17], il femminismo ugualitario, dal canto suo, manifesta la sua avversione per quelle esclusività femminili che nessun uomo ha mai vissuto: la gravidanza, il parto e l'allattamento. In attesa dell'avvento dell'ectogenesi (la riproduzione nell'utero artificiale), la maternità sarebbe solo un'alienazione tra le altre («il bambino impedisce alla madre di godere»).

Ogni critica di questa tesi è assunta polemicamente come il segno di una volontà di «costrizione domestica», ossia una volontà di imporre alle donne di divenire madri e di rispedire le madri ai loro fornelli, come se non ci fosse differenza tra il dire che la fecondità – la capacità di concepire bambini e metterli al mondo – fa parte della normalità fisiologica delle donne, il che è un'evidenza, e l'idea che una donna che non può o non vuole essere madre è una donna sminuita, il che è un'assurdità.

Per una donna, è normale non essere madre, ma poterlo essere. La maternità si accetta o si rifiuta sulla base stessa di questo poter-essere-madre: senza questa possibilità, una tale scelta non avrebbe alcun senso. In altri termini, se non c'è niente di disonorevole per una donna a non avere bambini, non si comprende perché sarebbe alienante averne[18]. Ad ogni modo, come ha scritto Camille Froidevaux-Metterie, che le donne vogliano o non vogliano averne, è per loro semplicemente impossibile «evitare la proiezione materna»[19]. L'interpretazione della maternità o della procreazione come alienazione resterà comunque un tema ricorrente del neofemminismo contem-

[17] Cfr. Sara Ruddick, «Maternal Thinking?», in *Feminist Studies*, 1989, 2, pp. 342-367; Adrienne Rich, *Of Woman Born. Motherhood as Experience and Institution*, W.W. Norton, New York 1976 [ed. it. Garzanti, Milano 1996]; Annie Leclerc, *Parole de femme*, Grasset, Paris 1974.

[18] Diversi lavori empirici mostrano che nelle donne le ondate ormonali durante la gravidanza favoriscono la memoria, la capacità di apprendimento e le prestazioni cognitive, fatto notato ugualmente tra i grandi primati. Altri studi mostrano che, mediamente, i genitori sono più felici dei non genitori, il che fa pensare che il fatto di avere figli, o di volerne, rivela un bisogno che ha svolto nel corso dell'evoluzione il ruolo di un adattamento positivo.

[19] Camille Froidevaux-Metterie, «Réinvention du féminin», in *Le Débat*, marzo-aprile 2013, p. 103.

poraneo. Nel 1995, la piattaforma d'azione della Conferenza di Pechino sulla donna dichiara esplicitamente che la maternità è un ostacolo alla vita professionale delle donne e un diniego della loro uguaglianza con gli uomini: «La maternità è fonte di discriminazione e limita la piena partecipazione delle donne nella società» (§ 29). In Francia, Élisabeth Badinter, che si era già fatta notare per la sua radicale negazione dell'istinto materno, scriveva recentemente che «il bambino è il migliore alleato del dominio maschile»[20].

Il «femminismo culturale» sembra aver raggiunto i suoi limiti alla fine degli anni Settanta. Messo sotto accusa al contempo dal femminismo universalista e dall'*establishment* liberale, il movimento ripiega su un uso puramente difensivo, giuridico e procedurale della cultura femminile. Una nuova ondata consacra l'ascesa dei giuristi, come Catharine A. MacKinnon[21] e si concentra su cause come la lotta contro la pornografia, le molestie sessuali, gli abusi sessuali sui bambini, lo stupro, ecc. A partire dagli anni Ottanta, il movimento si inserisce nel quadro della moda del «politicamente corretto». La strategia di rottura cessa di assumere la forma di un'interrogazione sulla specificità e la compatibilità dei sessi per tornare a una più classica rivendicazione di diritti e garanzie giuridiche. La difesa delle donne si riduce alla protezione della loro immagine e dei loro diritti, il che avvicina talvolta paradossalmente il movimento alle più conservatrici leghe della virtù.

La questione della pornografia, in particolare, ha profondamente diviso le femministe americane, alcune delle quali difendono la pornografia come prezzo da pagare per preservare la libertà di espressione, come pure il diritto delle donne di contribuirvi volontaria-

---

[20] Élisabeth Badinter, *Le Conflit. La femme et la mère*, Flammarion, Paris 2010, p. 146. Paul-François Paoli nota, dal canto suo, che «tutte le donne che hanno prodotto un'opera intellettuale rinomata nel secolo scorso, da Hannah Arendt a Simone Weil, passando per Colette, Simone de Beauvoir, Virginia Woolf o Marguerite Yourcenar, non ebbero figli» (*La Tyrannie de la faiblesse*, *op. cit.*, p. 10).

[21] Catharine MacKinnon, *Feminism Unmodified. Discourses on Life and Law*, Harvard University Press, Harvard 1987. Cfr anche Jean-François Gaudreault-DesBiens, *Le Sexe et le droit. Sur le féminisme juridique de Catharine A. MacKinnon*, Liber, Montréal 2001.

mente, mentre altre vi vedono un attentato alla dignità delle donne, un «erotismo di dominio» e una forma indiretta di incitamento allo stupro. Catharine A. MacKinnon, giurista di formazione, è di quelle che hanno sostenuto con più forza quest'ultima posizione[22]. Le sue campagne sono state riprese da Kathleen Barry, Sheila Jeffreys e soprattutto da Andrea R. Dworkin[23] (e per questo sono state violentemente attaccate dai sostenitori della teoria *queer* e dalle lesbiche sadomaso). Di sfuggita, si denuncerà ugualmente la fondamentale ingiustizia della disuguale distribuzione della bruttezza e della bellezza, la «dimensione alienante della bellezza»[24].

Il femminismo culturale non ha mai ottenuto l'unanimità dei consensi negli ambienti femministi, ma le sue battaglie giuridiche gli hanno conferito una certa legittimità, anche se esse non sono prive di una certa ambiguità. «In effetti, si tratta», scrive Michel Feher, «di condannare abusi di potere che toccano la vita sessuale delle donne, alterando la sovranità delle loro scelte, o piuttosto di proteggere queste stesse donne da una sessualità maschile il cui "normale" esercizio è già avvertito da loro come abusivo?»[25]. In molti casi, è sembrata imporsi la seconda risposta. Molto giustamente, Feher aggiunge: «Risulta chiaramente che, sostituendo la condanna degli abusi commessi dagli uomini alla denuncia incondizionata della sessualità maschile, e viceversa, cessando di proclamare l'esemplarità della sessualità femminile per concentrarsi sul diritto delle donne a intrattenere rapporti desessualizzati con la loro cerchia, gli strateghi del rinnovato femminismo culturale non promuovano tanto l'erotismo lesbico, fosse anche

---

[22] Catharine A. MacKinnon, *Pornography and Civil Rights. A New Day for Women's Equality*, OAP 1988; *Only Words*, Harvard University Press, Harvard 1993.

[23] Cfr. Kathleen Barry, *Female Sexual Slavery*, New York University Press, New York 1984; Andrea R. Dworkin, *Pornography. Men Possessing Women*, Perigee Books, New York 1981; *Pouvoir et violence sexiste*, Sisyphe, Montréal 2007. Cfr. anche Julia Long, *Anti-Porn. The Resurgence of Anti-porn Feminism*, Zed Books, Londra 2012.

[24] Cfr. Rita Freedman, *Beauty Bond. Why We Pursue the Myth in the Mirror*, Lexington Books, New York 1986; Naomi Wolf, *The Beauty Myth. How Images of Beauty are Used Against Women*, William Morrow & Co., New York 1991. Cfr. anche Mona Cholet, *Beauté fatale. Les nouveaux visages d'une alienation feminine*, Zones, Paris 2012.

[25] Michel Feher, art. cit., p. 127.

debitamente moralizzato, quanto che alimentino la diffidenza verso il desiderio stesso, concepito come un fattore di dipendenza, qualunque sia il suo oggetto»[26]. Si ricade allora nel puritanesimo.

Gli anni Ottanta e Novanta sono stati segnati anche da una certa ondata di disillusione, bene illustrata dal best-seller di Susan Faludi, *Backlash,* che sostiene che le donne sono state in definitiva le grandi vittime della loro «liberazione»[27]. Sullo slancio, ha fatto la sua comparsa un neofemminismo «pentito», con le opere di Germaine Greer, Betty Friedan, Carol McMillan[28] e persino di Camille Paglia. Nella stessa ottica, bisogna citare le polemiche che hanno diviso il movimento femminista a proposito delle nuove tecniche di procreazione, come pure, nel caso della Francia, l'itinerario di autrici che, come Évelyne Sullerot, non hanno esitato a denunciare l'evoluzione verso una «società senza padri» e il «naufragio della paternità»[29]. Per Sullerot, che dichiara di vedere nel femminismo contemporaneo solo un «conformismo», l'uguaglianza non è applicata alle donne nell'ambito del lavoro e della politica, mentre non è applicata agli uomini nell'ambito della procreazione e dell'educazione. «Alcuni», dichiara, «trovano che sia un diritto della donna avere un bambino senza padre; per me, è l'apice del falso pensiero». E aggiunge: «La madre ha tutti i diritti: può decidere da sola di fare o no bambini, ma può anche destituire l'uomo dalla sua paternità, anche se egli la assume alla perfezione»[30]. In caso di divorzio, il bambino è infatti affidato alla madre nell'80% dei casi, il che fa dire a Évelyne Sullerot che, per i giudici, «la madre sarebbe più madre di quanto il padre non sia pa-

---

[26] *Ibidem.*

[27] Susan Faludi, *Backlash. The Undeclared War Against American Women,* Crown Publ., New York 1991.

[28] Cfr. Germaine Greer, *Sex and Destiny. The Politics of Human Fertility,* Harper & Row, New York 1984; Betty Friedan, *The Second Stage,* Summit Books, New York 1981 [ed. it. Edizioni di Comunità, Milano 1982]; Carol McMillan, *Women, Reason and Nature. Some Philosophical Problems with Feminism,* Princeton University Press, Princeton 1982. Cfr. anche Christina Hoff Sommers, *Who Stole Feminism? How Women have Betrayed Women,* Simon & Schuster, New York 1994; *The War Against Boys. How Misguided Feminism is Harming Our Young Men,* Simon & Schuster, New York 2000.

[29] Evelyne Sullerot, *Quels pères, quels fils?,* Fayard, Paris 1992.

[30] Conversazione ne *L'Express,* 7 maggio 1992.

dre». «Io sono femminista», aggiunge, «nel senso che combatto affinché le donne non siano svalutate, trattate ingiustamente e non soffrano di discriminazioni nel lavoro. Ma in seno alla famiglia e alla genitorialità, posso solo constatare che sono le regine e protesto contro quegli eccessi che discriminano stavolta il padre»[31].

In seguito alla pubblicazione, nel 1982, del libro di Carol Gilligan *In a Different Voice*[32], abbiamo assistito a una nuova ondata di femminismo differenzialista. Secondo Gilligan, le donne debbono prendere le distanze da un egualitarismo radicale che non può che portarle ad adottare il modello maschile, e fare piuttosto uso delle qualità e dei valori specificamente femminili per opporsi al dominio maschile e all'ordine «patriarcale» che hanno fatto tacere le donne alimentando in loro una falsa coscienza. A partire di qui, Gilligan distingue una morale maschile incentrata sulla regola di giustizia (nozione oggettiva, definita dalla ragione) e una morale femminile orientata verso la «cura» (*care*, nozione soggettiva legata all'empatia). La prima sfocia nel «monologo» astratto e nell'universalismo, la seconda nel «dialogo», il particolarismo e la presa in considerazione delle situazioni.

Questa corrente è all'origine dell'«etica del *care*», nozione introdotta nel campo politico francese da Martine Aubry, allora prima segretaria del Partito socialista, nel 2010. Già nel 1977, in *Going Too Far*, Robin Morgan affermava che l'«importanza attribuita alla sessualità genitale» rientra esclusivamente nell'ambito dello «stile maschile», mentre «noi, come donne, accordiamo molta più importanza all'amore, la sensualità, l'umorismo, la tenerezza, gli impegni»[33]. Carol Gilligan sistematizza questo approccio. Basandosi sul fatto che le donne si sperimentano sempre come collegate agli altri, mentre gli uomini si vivono come profondamente distinti, definisce un'etica femminile governata dalla preoccupazione fondamentale del benes-

---

[31] *Ibidem*.

[32] Carol Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Harvard University Press, Harward 1982 [ed. it. Feltrinelli, Milano 1987]; *Joining the Resistance*, Polity Press, Cambridge 2011. Cfr. anche Vanessa Nurock (a cura di), *Carol Gilligan et l'éthique du «care»*, PUF, Paris 2010.

[33] Robin Morgan, *Going Too Far*, Random House, New York 1977.

sere dell'altro: «Gli uomini danno i pieni poteri all'io che si è affermato nella separazione, le donne parlano a favore dell'attaccamento che tesse il filo da cui dipende la vita dell'intera comunità umana»[34]. Poiché danno la vita, le donne avrebbero più a cuore il preservarla. Il *care* mobilita dunque virtù tipicamente femminili, o almeno maggioritarie tra le donne: il pragmatismo e il senso della realtà, l'empatia, la sollecitudine, la preoccupazione di comunicare e cooperare, lo spirito comunitario, la capacità di ascolto e il gusto del dialogo, l'interesse durevole per le concrete relazioni interpersonali, l'attenzione per l'altro e il senso di prossimità, ecc. «La sensibilità ai bisogni degli altri e la sensazione di essere responsabili del loro benessere», scrive Gilligan, «spingono le donne a tener conto delle voci diverse dalle loro e a includere nel loro giudizio dei punti di vista differenti». «Le cure riservate all'altro», aggiunge Joan Tronto, «presuppongono sempre che pensiamo l'essere umano in termini relazionali e non individualistici»[35]. Di qui un'esaltazione sistematica delle capacità verbali e relazionali delle donne, che va di pari passo con l'idea che gli uomini e le donne differiscono persino nei loro giudizi morali.

Alcuni hanno rimproverato all'etica del *care* di raccomandare una «società maternante»[36] o ancora di «basarsi su una credenza metafisica nell'esistenza originaria dell'individuo» che lascerebbe nell'ombra le strutture culturali e sociali[37]. Altre femministe hanno criticato la nozione di *care* anche per il fatto che potrebbe riabilitare l'importanza della sfera domestica dove le donne sono state a lungo relegate, se non addirittura legittimare una nuova forma di «comunitarismo». Il principale paradosso consiste in effetti nell'affermare, da un lato, che le donne sono perfettamente capaci di esercitare tutti i mestieri

---

[34] *Une voix differente, op. cit.*, p. 249 [titolo francese di *In a Different Voice* – n.d.t.].

[35] *Philosophie Magazine*, maggio 2012, p. 49. Cfr. anche Fiona Robinson, *Globalizing Care*, Westview Press, Boulder 1999; Fabienne Brugère, *Le Sexe de la solicitude*, Seuil, Paris 2008; Joan Tronto, *Un monde vulnérable. Pour une politique du «care»*, La Découverte, Paris 2009.

[36] «Si tratta in definitiva di accompagnare ognuno di noi nella vita privata dell'altro, in vista di un ipotetico bene collettivo», scrive François-Xavier Ajavon («"Care": 65 millions d'infirmières», in *Causeur*, ottobre 2011, p. 33).

[37] Angélique del Rey, «Attention au "care"...», ne *Le Monde diplomatique*, gennaio 2013.

esercitati dagli uomini, ma al contempo che se questi mestieri fossero esercitati dalle donne, lo sarebbero in modo migliore. Ora, nella sfera politica, il meno che si possa dire è che le donne che hanno svolto il ruolo più decisivo, da Golda Meir, Indira Gandhi, Chiang Ching e Margaret Tharcher fino a Madeleine Albright, Dilma Roussef, Christine Lagarde, Martine Aubry o Angela Merkel, certamente non hanno sedotto le folle per la loro femminilità o la loro «sollecitudine», ma hanno piuttosto contribuito a rafforzare l'idea che sono le donne più «virili» ad avere maggior successo nell'«universo degli uomini».

In questo clima, all'inizio degli anni Ottanta, comincerà a diffondersi l'ideologia del *gender.* Erede della corrente femminista universalista-ugualitaria, essa segna al contempo una svolta considerevole, perché sfocerà in uno sconvolgimento generale nella maniera di porre la questione dei rapporti di sesso.

Il sesso e il genere

Sotto il titolo «Le donne sono uomini come gli altri», un contributo al congresso del partito socialista del settembre 2012, firmato dai dirigenti della federazione socialista del Rodano, proponeva un «approccio universalista» al femminismo che prevedeva che la «decostruzione delle rappresentazioni sessuate» fosse insegnata «nel quadro della scuola della Repubblica, sin dalla più giovane età». Questo testo precisava che ormai non bisogna più parlare di «diritti della donna», espressione che presuppone una distinzione tra donne e uomini, ma di diritto «all'emancipazione degli individui».

Questo appello è stato già ascoltato, poiché dal 2011 i manuali scolastici destinati ai licei a indirizzo economico-sociale, scientifico e letterario si riferiscono esplicitamente all'ideologia del genere, non senza, d'altronde, restare alquanto nel vago. Nel manuale Hachette, si può così leggere: «L'identità sessuale è la percezione soggettiva che si ha del proprio sesso e del proprio orientamento sessuale. Solo il sesso biologico ci identifica come maschio o femmina, ma non per questo possiamo definirci come maschile o femminile». E nel manuale Nathan: «Le società forgiano modelli e norme associate al femminile e al maschile [...] Questi atteggiamenti sono talmente interiorizzati che riproduciamo gli stereotipi senza rendercene conto».

La nozione di «genere» *(gender)* nel senso in cui l'impiega l'omonima teoria, con una portata molto più ampia che nella lingua fran-

cese, è apparsa a partire dagli anni Cinquanta e Sessanta, in particolare nello psicologo John Money e nello psicanalista Robert J. Stoller, nel quadro di studi clinici relativi a categorie patologiche come l'ermafroditismo, l'intersessualità e la transessualità. In un'opera rimasta celebre[1], Robert J. Stoller fa appello alla nozione di «genere» per descrivere il divario tra il corpo e l'identità sessuale così come lo si osserva nei casi di transessualismo. Altre osservazioni, come quelle dello psicologo John Money, riguardano casi di indeterminazione o ambiguità sessuale alla nascita (ermafroditismo vero o apparente, dato che più del 50% dei casi di ermafroditismo si riferisce a individui che hanno un sesso genetico femminile dalle ovaie correttamente differenziate, ma che durante la gravidanza hanno ricevuto quantità troppo grandi di androgeni). Significativamente, è a partire da queste considerazioni concernenti casi patologici, per di più relativamente rari, che l'ideologia del genere svilupperà considerazioni che si presume riguardino, stavolta, tutti. Dalle osservazioni sul transessualismo e l'ermafroditismo, essa trarrà la conclusione che la natura degli uomini o delle donne non è altro che il risultato arbitrario di una «costruzione sociale» e che dunque non esiste un rapporto di causalità fra il sesso, il genere e la sessualità.

L'introduzione del termine nel lessico femminista è stata opera della sociologa inglese Ann Oakley nel 1972. Dopo di lei, Gayle Rubin sarà la prima a parlare di *gender system* per designare le rappresentazioni sociali del sesso biologico[2]. Negli Stati Uniti, la teoria del *gender* si divulga in seguito nel movimento femminista, in parte sotto l'influenza della *French Theory* (Foucault, Deleuze, Derrida, Hélène Cixous e altri pensatori della «radicalità critica»). Rapidamente, si diffonde largamente nelle grandi università americane, dove i *gender studies* detronizzano a poco a poco i vecchi *feminist studies* o *women studies*, dando vita a una nuova ondata di letteratura noiosa, ripetitiva e di

[1] Robert J. Stoller, *Sex and Gender. On the Development of Masculinity and Feminity*, Science House, New York 1968.
[2] Cfr. Ann Oakley, *Sex Gender and Society*, Temple Smith, Londra 1972 (2ª ed.: Gower, Londra 1985); Gayle Rubin, *Surveiller et jouir. Anthropologie politique du sexe*, testi raccolti da Rostom Mesli, EPEL, Paris 2011.

una totale sterilità intellettuale[3]. Nel 1990, Judith Butler le dà la sua forma canonica in un libro che conoscerà un successo quasi mondiale[4].

---

[3] «La morale dei *gender studies*», sostiene Raoul Weiss, «si è chiaramente trasformata in religione e in teologia politica» («Du féminisme émancipateur au fascisme sexuel», in *La Pensée libre*, gennaio 2012, p. 2). Nella sua prefazione al libro di Christian Flavigny *La Querelle du genre* (PUF, Paris 2012), Jean-François Mattéi scrive dal canto suo: «L'ambiguità della teoria risiede in primo luogo nelle parole *gender* e *genere*. Se il termine inglese tende a prevalere sul termine francese, non si deve dimenticare che entrambi provengono dal latino *genus*, "nascita", imparentato con la procreazione, la generazione e la genesi, ossia con uno spazio semantico che dice l'*origine* degli esseri. Ora, questa origine è paradossalmente cancellata dal *gender* americano, presto seguito dal genere francese, con il pretesto che entrambi sono categorie sociali o più esattamente grammaticali [...] Il francese, che non ha un genere neutro, tende a indurire l'antagonismo del maschile e del femminile. L'inglese, che possiede questo neutro, ha maggiori risorse per *neutralizzare* l'opposizione dei due sessi. Questa è probabilmente la ragione iniziale dello sviluppo dei *gender studies* nei paesi anglosassoni». In effetti, è opportuno ricordare che la lingua inglese, come le lingue scandinave, possiede per i nomi solo un genere (grammaticale) indifferenziato. È forse per questo motivo che, nel 2005, la Commissione generale di terminologia e neologia, che raggruppa principalmente membri dell'Accademia francese, aveva pubblicato una «Raccomandazione sugli equivalenti francesi della parola "gender"», uscita nel *Journal Officiel* (22 luglio 2005), che denunciava con nettezza l'«uso abusivo della parola "genere", presa a prestito dall'inglese *gender*»: «In francese, la parola "sesso" e i suoi derivati "sessista" e "sessuale" risultano perfettamente adatti, nella maggior parte dei casi, a esprimere la differenza tra uomini e donne, compresa la sua dimensione culturale, con le implicazioni economiche, sociali e politiche che ciò presuppone. La sostituzione di "genere" a "sesso" non risponde dunque a un bisogno linguistico e l'estensione di senso della parola "genere" non è giustificabile in francese. In questa particolare accezione, espressioni che utilizzino le parole "genere" e *a fortiori* l'aggettivo "generato" o ancora il termine "sesso-specificità" sono da sconsigliare».

[4] Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York 1990 [ed. it. Laterza, Roma-Bari 2013]; *Undoing Gender*, Routledge, New York 2004 [ed. it. Meltemi, Roma 2004]. Butler, che scrive in uno stile abbastanza confuso, definisce il genere come «il meccanismo attraverso il quale le nozioni di maschile e femminile sono prodotte e naturalizzate, ma potrebbe benissimo essere il dispositivo attraverso il quale questi termini sono decostruiti e denaturalizzati» (*Undoing Gender, op. cit.*, p. 59 dell'edizione francese, *Défaire le genre*, Amsterdam, Paris 2006). Dice altresì che il genere è «una forma di potere sociale che produce il campo intelligibile dei soggetti e un dispositivo attraverso il quale la binarità del genere viene istituita» (*Ibidem*, p. 65). Il suo principale centro di interesse è il «transgenderismo» e i suoi derivati, la transessualità, l'«intersessualità» e le loro relazioni complesse con il femminismo e la teoria *queer*. Si auto-presenta in questi termini: «In gioventù, ero una lesbica da bar che trascorreva le giornate a leggere Hegel e le serate in un bar frequentato da gay e lesbiche che diventava talvolta un bar *drag*» (*Défaire le genre, op. cit.*, p. 242). E aggiunge: «Ho sempre preferito guardare la femminilità che incarnarla o doverla incarnare» (*Ibidem*, p. 243). Va tuttavia notato che, in *Défaire le genre* (pp. 236-240), Judith Butler si ricrede su un certo numero di affermazioni dei suoi primi libri e che ha in seguito preso le distanze nei confronti di testi «scritti troppo in

Il termine «genere» penetra nell'ambiente femminista francese a partire dal 1988, data della traduzione di un articolo «fondatore» di Joan Scott pubblicato oltre Atlantico due anni prima[5]. Tuttavia, non si è imposto subito, come dimostrano le obiezioni che all'epoca gli sono state rivolte, tra cui quella di tendere a «depoliticizzare» il femminismo, di fondasi su modelli post-strutturalisti che contraddicono un approccio più materialista, di convalidare una dicotomia tra cultura e natura che equivale a ignorare la materialità dei corpi[6], ecc. Queste riserve si sono dissipate verso la fine degli anni Novanta, in particolare sotto l'influenza di Christine Delphy, autrice influente negli ambienti femministi, che in quel periodo inizia a «ripensare» il genere nella prospettiva di un'economia politica più generale[7].

Il «genere» inizia allora a entrare nel discorso pubblico e persino a designare l'identità di sesso nei documenti ufficiali. Alla IV Conferenza mondiale sulle donne di Pechino, organizzata nel settembre 1995 dall'ONU, la parola *gender* appare per la prima volta nei documenti ufficiali. In seguito, il Parlamento europeo la adotta nelle sue

---

fretta». Recentemente ha dichiarato: «Non penso che siamo liberi di scegliere tutto ciò che vogliamo e di trattare noi stessi come merci metamorfosabili all'infinito. Non sono una deleuziana che crede nella trasformazione all'infinito» (conversazione in *Philosophie Magazine*, febbraio 2013, p. 72).

[5] Joan Scott, «Gender: a Useful Category of Jistorical Analysis», in *American Historical Review*, 1986, 5, pp. 1053-1075 [La prima traduzione italiana di questo saggio è apparsa nel 1987 sulla *Rivista di storia contemporanea*. Recentemente, è stato riproposto in Joan W. Scott, *Genere, politica, storia*, Viella, Roma 2013 – n.d.t.].

[6] Cfr. Dominique Fougeyrollas-Schwebel, Christine Planté, Michèle Riot-Sarcey e Claude Zaidman (a cura di), *Le Genre comme catégorie d'analyse. Sociologie, histoire, littérature*, L'Harmattan, Paris 2003.

[7] Cfr. Christine Delphy, *L'Ennemi principal*, 2 voll., 1: *Economie politique du patriarcat*; 2: *Penser le genre*, Syllepse, Paris 1998 e 2001 (riedizioni 2009 e 2013). Il suo articolo «Penser le genre: problèmes et résistances» è stato ripreso nel vol. 2, pp. 243-260. Il rimprovero che continua a rivolgere ad autori come Gayle Rubin o Judith Butler è di considerare il potere come facente intrinsecamente parte della sessualità, senza proporre una spiegazione del legame tra desiderio e potere e senza mettere in relazione il dominio nella sessualità con il dominio generale delle donne in seno alla società. «Da parte mia», dichiarava Judith Butler nel 2003, «arriverei fino al punto di dire, con Michel Foucault, che il potere e la sessualità sono coestensivi, che non si troverà sessualità senza potere. Direi che il potere è una dimensione molto eccitante della sessualità» («Une éthique de la sexualité», conversazione con Éric Fassin e Michel Feher, in *Vacarme*, 22, inverno 2003).

risoluzioni. L'11 maggio 2011, il Consiglio d'Europa adotta una convenzione sulla lotta contro le violenze alle donne, la cosiddetta Convenzione di Istanbul, che dichiara che «la natura strutturale della violenza contro le donne è fondata sul genere» e impegna gli Stati a intraprendere «le azioni necessarie per includere nei programmi di studi ufficiali, e a tutti i livelli di insegnamento, del materiale di insegnamento su argomenti come l'uguaglianza tra gli uomini e le donne, e i ruoli non stereotipati di genere». Il «genere» è definito in questa occasione come ricoprente «i ruoli, i comportamenti, le attività e le attribuzioni socialmente costruiti che una data società considera come appropriati per le donne e gli uomini» (art 3c della Convenzione sulla prevenzione e la lotta contro la violenza nei confronti delle donne). Il 12 dicembre 2012, infine, i parlamentari europei adottano una risoluzione sui «diritti fondamentali» la quale dichiara che l'Unione europea si fonda «su una comunità di valori indivisibili e universali di rispetto della dignità umana, di libertà, democrazia, uguaglianza, genere». In quest'ultimo testo, la parola «genere» ricorre non meno di 22 volte. L'integrazione della teoria del genere nei programmi scolastici è andata di pari passo con questa consacrazione e ne è stata al contempo una conseguenza.

Sempre nel dicembre 2012, il *Rapporto sull'uguaglianza tra femmine e maschi nell'assistenza alla prima infanzia*, redatto da Brigitte Gresy e Philippe Georges per conto dell'Ispettorato generale degli affari sociali, raccomanda che la scuola si impegni «sin dalla più tenera età» nella «lotta contro gli stereotipi di genere» e che decostruisca l'idea di «differenziazione sessuata» e l'«ideologia della complementarietà» tra i sessi per «tendere verso una società ugualitaria». Sulla base di questo rapporto il 19 marzo 2013, all'Assemblea nazionale, è stata adottata in prima lettura una «Legge di orientamento e programmazione per la rifondazione della scuola della Repubblica» che si propone anche di «lottare sin dalla più tenera età contro gli stereotipi di genere» e di assicurare le «condizioni di un'istruzione paritaria di genere» (art. 31 della legge). Il 28 febbraio 2013, davanti alla Commissione degli affari culturali dell'Assemblea nazionale, Julie Sommaruga, deputata socialista del dipartimento dell'Alta Senna, era an-

data ancora oltre, poiché giustificava in questi termini un emendamento al progetto di legge d'orientamento sulla scuola di cui era autrice: l'«istruzione paritaria di genere» deve divenire una missione della scuola elementare sin dall'età di 6 anni, «per sostituire a categorie come il sesso o le differenze sessuali, che rinviano alla biologia, il concetto di genere che, al contrario, mostra che le differenze tra gli uomini e le donne non sono fondate sulla natura, ma sono storicamente costruite e socialmente riprodotte».

L'obiettivo, ha dichiarato Vincent Peillon, ministro dell'Istruzione, è «di strappare l'alunno a tutti i determinismi, familiare, etnico, sociale, intellettuale»[8]. Christiane Taubira, ministro della Giustizia, ha rincarato la dose: «L'istruzione mira a strappare i bambini ai determinismi sociali e religiosi per farne dei liberi cittadini» (Commissione degli affari culturali dell'Assemblea nazionale, 28 febbraio 2013). In questa prospettiva, la «decostruzione degli stereotipi di genere» è presentata come un modo di realizzare l'emancipazione dei bambini. Conformemente alla Convenzione interministeriale per l'uguaglianza nel sistema educativo del 7 febbraio 2013, questo programma è stato messo in opera alla riapertura delle scuole del 2013 in circa dieci circoscrizioni scolastiche. Per mettersi in sintonia con queste direttive, un asilo nido di Tolosa ha persino deciso di ritirare tutti i giocattoli a «connotazione sessista» per conservare solo giochi a base di forme geometriche. Da allora, si osserva che, come negli Stati Uniti, il termine «genere» tende in Francia a banalizzarsi fungendo da semplice sostituto della parola «sesso», il che gli toglie una parte della sua carica ideologica e politica, ma induce una ulteriore confusione.

---

[8] Vincent Peillon, intervista ne *L'Express*, 2 settembre 2012. Si noti che queste raccomandazioni vanno contro l'art. 26.3 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo la quale enuncia che «i genitori hanno prioritariamente il diritto di scegliere il genere di educazione da dare ai loro figli» (il «genere di educazione», non l'educazione di genere...). Di fronte alle polemiche, Vincent Peillon ha in seguito smentito la sua intenzione di far entrare a scuola l'ideologia del genere: «Siamo per la parità tra maschi e femmine, non per la teoria del genere» (29 maggio 2013). Alcuni giorni prima, aveva ugualmente dichiarato a France 2: «Sono contro la teoria del genere [...] Se l'idea è che non ci sono differenze fisiologiche e biologiche tra gli uni e le altre, la trovo assurda». A quanto pare, questa non è l'opinione di parecchi suoi colleghi di governo.

Nel 2013, il ministero francese della Giustizia ha ugualmente annunciato la messa a punto di una circolare consacrata alla «risposta penale alle violenze commesse a causa dell'orientamento sessuale o dell'identità di genere», il che ha provocato polemiche, in particolare tra i magistrati. In seguito a queste polemiche, la Cancelleria e il ministro dei Diritti delle donne hanno adito la Commissione nazionale consultiva dei diritti dell'uomo per un parere sulla definizione e il ruolo dell'«identità di genere» nel diritto francese. Pressappoco nello stesso momento, un documento di circa 200 pagine messo a punto dal sindacato insegnanti SNUipp-FSU *(Educare contro l'omofobia sin dalla scuola elementare)* si proponeva di «decostruire la complementarietà dei sessi» con l'ausilio di «schede pedagogiche» intitolate ad esempio «Costruirsi come ragazza o ragazzo», «Papà indossa un abito da donna», «Tango ha due papà», ecc. Certi fabbricanti di giocattoli, dal canto loro, hanno già rinunciato a classificare i loro prodotti in giochi per ragazzi o ragazze, per evitare le folgori dei sostenitori del «genere».

*

Le numerosissime opere che sono già state dedicate alla teoria del genere[9] la mettono in generale in relazione con la celebre frase

[9] Cfr. in particolare Phyllis Burke, *Gender Shock. Exploding the Myths of Male and Female*, Doubleday, New York 1996; Mary Talbot, *Language and Gender*, Polity Press, Cambridge 1998; Delphine Gardey e Ilana Löwy (a cura di), *Les Sciences humaines et la fabrication du feminine et du masculine*, EAC, Paris 2000; Anne Fausto-Sterling, *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, Basic Books, New York 2000; Marie-Claude Hurtig, Michèle Kail e Helène Rouch (a cura di), *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, CNRS Editions, Paris 2002; Rachel Alsop, Annette Fitzsimons e Kathleen Lennon, *Theorizing Gender*, Blackwell, Malden 2002 ; Diana Tietjens Meyers, *Gender in the Mirror*, Oxford University Press, Oxford 2002; Elsa Dorlin, *Sexe, genre et sexualités*, PUF, Paris 2003; Dominique Fougeyrollas-Schwebel, Christine Planté, Michèle Riot-Sarcey et al., *Le Genre comme catégorie d'analyse*, L'Harmattan, Paris 2003; Jacques André (a cura di), *Les Sexes indifférents*, PUF, Paris 2005; Margaret Maruani (a cura di), *Femme, genre et société*, La Découverte, Paris 2005; Ilana Löwy, *L'Emprise du genre*, La Dispute, Paris 2006; Volker Zastrow, *Gender. Politische Geschlechtsumwandlung*, Manuscriptum, Waltrop 2006; Lorena Parini, *Le Système de genre. Introduction aux concepts et théories*, Seismo, Zurich 2006 ; Laure Bereni, Sébastien Chauvin, Alexandre Jaunait e Anne Revillard, *Introduction aux «gender studies». Manuel des études sur le genre*, De Boeck, Bruxelles 2008; Erik Neveu e Christine Guionnet, *Féminins-masculins : so-*

di Simone de Beauvoir: «Non si nasce donna, lo si diventa»[10], ma questo accostamento è solo parzialmente giustificato. Di fatto, Simone de Beauvoir non dice esplicitamente che la donna potrebbe divenire qualcosa di diverso da una donna. D'altronde, potremmo dire, parafrasando Nietzsche, che si diventa sempre ciò che si è. Tuttavia, è vero che, riprendendo l'idea già sostenuta da Stuart Mill secondo la quale «la natura della donna è un prodotto eminentemente artificiale», Simone de Beauvoir afferma che la femminilità non è nient'altro che un destino imposto dallo sguardo maschile. Scrive: «Donna non si nasce: lo si diventa.

Nessun destino biologico definisce la figura che la donna umana riveste in seno alla società: è l'insieme della civiltà a elaborare quel prodotto intermedio tra il maschio e il castrato [sic] che si definisce femminile». Si dimentica spesso di ricordare che questa è una semplice ripresa, applicata alla differenza tra i sessi, della teoria sartriana del «per-altri», che riduce l'identità degli esseri allo sguardo degli altri o all'idea che essi se ne fanno. Nel suo saggio sulla questione ebraica, Sartre spiega così che gli ebrei esistono in quanto tali solo nello sguardo degli antisemiti: solo la mediazione dell'altro può costituire un individuo come Altro, il che significa chiaramente che l'Altro non ha un'esistenza intrinseca («In quanto esiste per sé», scrive Simone de Beauvoir nello stesso spirito, «il bambino non può cogliersi come sessualmente differenziato»!). Il problema è che gli ebrei non sono per niente disposti ad accettare che la loro identità si riduca a un fantasma, sia pure percepito dall'altro – sentimento che anche le donne possono ben condividere.

L'ideologia del genere va molto oltre. In Francia, ancor più che

---

ciologie du genre, Armand Colin, Paris 2009; Natacha Chetcuti e Luca Greco (a cura di), *La Face cachée du genre. Langage et pouvoir des normes*, Presses de la Sorbonne nouvelle, Paris 2012; Christian Flavigny, *La Querelle du genre*, PUF, Paris 2012 ; Manfred Spreng e Harald Seubert, *Vergewaltigung der menschlichen Identität. Über die Irrtürmer der Gender-Ideologie*, Logos, Ansbach 2012; Harriet Bradley, *Gender*, Polity Press, Cambridge 2012. Cfr. anche Fabienne Brugère, «Sexe, genre et féminisme», in *Esprit*, marzo-aprile 2012, pp. 89-102.

[10] Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Gallimard, Paris 1949, ried. : Gallimard, «Folio», Paris 1986, vol. 2, p. 13 [ed. it. Il Saggiatore, Milano 2008].

in Simone de Beauvoir, se ne troverebbe l'eco piuttosto in Élisabeth Badinter, quando lascia prevedere l'avvento di un mondo androgino[11], in Colette Guillaumin, che vede nella nozione di sesso una «formazione immaginaria», e soprattutto in Monique Wittig, per la quale «la categoria di sesso è la categoria politica che fonda la società come eterosessuale», il che giustificherebbe la necessità di abolirla: «Si tratta di distruggere il sesso per accedere allo statuto di uomo universale»[12]. Constatiamo di nuovo che l'universalismo consiste qui nel ragionare come se gli individui fossero soggetti senza radici, soggetti astratti definiti da caratteristiche universali, senza considerare la loro appartenenza sessuata.

L'ideologia del genere argomenta a partire dal genere, ma dandogli un senso nuovo. Dissociando radicalmente il genere dal sesso biologico, sostiene che l'identità sessuale non dipende affatto da quest'ultimo, ma da ruoli sociali attribuiti agli individui dall'educazione o dalla cultura. L'identità sarebbe il risultato di una costruzione sociale che non sarebbe assolutamente condizionata dal sesso biologico o dall'appartenenza sessuata. I comportamenti differenziati dei due sessi non sarebbero dunque in alcun modo innati o «programmati». L'esistenza dei sessi non è necessariamente negata, ma non è più considerata come un determinante essenziale dell'identità sessuale.

Gli stessi orientamenti sessuali sono scollegati dal sesso, nella misura in cui sono posti come inizialmente estranei all'appartenenza sessuata. Poiché l'identità sessuale non è altro che una costruzione sociale, la mascolinità e la femminilità si fondano solo sulla percezione soggettiva che ogni individuo si fa di questa identità. Il genere risulterebbe esclusivamente o da una libera scelta, o, più spesso, dall'interiorizzazione sociale di un certo numero di condizionamenti, di «pregiudizi» o «stereotipi» acquisiti per effetto delle pressioni culturali o sociali, delle tradizioni, dell'educazione, della famiglia, ecc. Le diffe-

[11] Élisabeth Badinter, *L'Un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes*, Odile Jacob, Paris 1986 [ed. it. Longanesi, Milano 1987].

[12] Monique Wittig, *La Pensée straight*, Balland, Paris 2001 (2ª ed. : Amsterdam, Paris 2007).

renze di comportamento che osserviamo tra ragazzi e ragazze, e poi tra uomini e donne, si spiegherebbero unicamente mediante l'interiorizzazione di questi stereotipi inculcati sin dall'infanzia; essi non sarebbero altro che artefatti culturali, trasmessi e rafforzati col succedersi delle generazioni attraverso l'educazione e l'ambiente sociale. Se si educassero i bambini come bambine, si comporterebbero dunque come bambine.

L'argomentazione di Judith Butler, che fu una delle prime teoriche dell'ideologia del genere, con Eve Kosofsky Sedgwick e Teresa de Lauretis (quest'ultima si è in seguito indirizzata più specificamente verso la teoria *queer*)[13], è a questo riguardo illuminante. Definendo il genere come un'«incessante attività realizzata, in parte, senza averne coscienza e senza volerlo»[14], formata «attraverso norme culturali che ci precedono e ci superano»[15], Butler sottolinea che esso non costituisce un'identità stabile, ma una condizione provvisoria, «una identità costruita, un atto performativo», che si può sempre abbandonare a vantaggio di un altro. E aggiunge che «il sesso non è la causa del genere, e [che] il genere non può essere compreso come il riflesso o l'espressione del sesso [...] Ad esempio, se il sesso e il genere sono perfettamente distinti, ciò implica che si possa essere di un certo

---

[13] Cfr, Teresa de Lauretis, *Technology of Gender. Essays on Theory, Film and Ficion*, Indiana University Press, Bloomington 1987; *Figures of Resistance. Essays in Feminist Theory*, a cura di Patricia White, University of Illinois Press, Champaign 2007; *Théorie queer et cultures populaires*, La Dispute, Paris 2007. Fondata sulla nozione di «trasversalità», la teoria *queer* si propone di «attraversare le frontiere» in tutti i campi, a cominciare dalle frontiere del sesso (transessualismo). Di qui il suo prioritario interesse per le situazioni marginali, «strane» o «contorte», per le ibridazioni culturali e le appartenenze multiple privilegiando l'emozione e la soggettività. Il modello epistemologico più frequentemente preso in considerazione è quello di Gilles Deleuze, la cui nozione di rizoma è utilizzata per «pensare il trasversale e il reticolare». La psicanalisi è spesso criticata per la sua volontà di porsi come custode dell'«ordine simbolico». Cfr. *Queer: repenser les identités*, numero speciale di *Rue Descartes*, 40, maggio 2003. Questa corrente è ugualmente rappresentata, tra gli altri, da Beatriz Preciado e, in Francia, dalla sociologa Marie-Hélène Bourcier.

[14] *Défaire le genre*, 2ª ed., *op. cit.*, p. 13.

[15] Judith Butler, «Le transgenre et les "attitudes de révolte"», in Monique David-Ménard (a cura di), *Sexualités, genres et mélancolies. S'entretenir avec Judith Butler*, Campagne Première, Paris 2009, p. 22. Tra i sostenitori dell'ideologia del genere, le costrizioni culturali e sociali che si presume spieghino l'«identità di genere» sono in effetti raramente definite con precisione, e soprattutto non è mai precisato come è concretamente possibile sfuggirvi. Al determinismo biologico, ci si limita allora a sostituire un determinismo culturale e sociale.

sesso, ma assumere il genere opposto [...] Uomo e maschile potrebbero designare tanto un corpo femminile quanto un corpo maschile; donna e femminile tanto un corpo maschile quanto un corpo femminile»[16].

«La distinzione tra il sesso e il genere», scrive ancora, «introduce una scissione nel cuore della tematica femminista [...] Il genere è culturalmente costruito indipendentemente dall'irriducibilità biologica che sembra legata al sesso»[17]. «Anche se si potesse accettare l'idea che le caratteristiche "femminili" e "maschili" non sono problematiche», precisa, «ciò, tuttavia, non vorrebbe dire che il "femminile" è attratto dal "maschile" e viceversa»[18]. I «fatti spacciati per naturali del sesso» sono in realtà «prodotti attraverso differenti discorsi scientifici che servono altri interessi, politici e sociali»[19]. Bisogna dunque «cercare di comprendere quali sono le poste in gioco politiche quando si designano queste categorie dell'identità [le categorie fondamentali del sesso] come se fossero la propria origine e causa, mentre sono in realtà gli effetti di istituzioni e pratiche, di discorsi provenienti da luoghi molteplici e diffusi». In poche parole, ed è questo il punto centrale della teoria di Judith Butler, la differenza tra i sessi non preesiste alla sua «costruzione sociale». D'altronde, «"sesso" è una costruzione culturale allo stesso titolo del genere»[20]. In definitiva, si tratta di lottare contro l'idea «secondo la quale la differenza sessuale è una differenza essenziale».[21]

Essendo prodotti esclusivamente da un rapporto sociale, il femminile e il maschile non sarebbero dunque affatto determinati dal sesso biologico. I corpi sessuati non sarebbero altro che il prodotto di una «educazione disciplinare» socialmente imposta. Insomma, il sesso sarebbe un'illusione. In quest'ottica, Thomas Laqueur arriva a sostenere che la stessa anatomia non constata affatto che ci sono due sessi, ma

---

[16] *Trouble dans le genre, op. cit.*, 2ª ed.
[17] *Trouble dans le genre, op. cit.*, 1ª ed., p. 42.
[18] *Ibidem*, p. 100.
[19] *Ibidem*, p. 69.
[20] *Ibidem*.
[21] *Défaire le genre*, 2ª ed., *op. cit.*, p. 23.

«costruisce» questa idea[22]. Monique Wittig, i cui scritti hanno esercitato una forte influenza sulla teoria *queer*, nega anche lei persino l'esistenza delle donne («le lesbiche non sono donne»), dato che i sessi possono esistere solo in seno a un rapporto sociale di tipo particolare. «La natura non basta a definire la differenza tra i sessi», afferma ugualmente Éric Fassin. «La differenza tra i sessi non è un semplice dato naturale [...] Non si nasce donna o uomo. Questo è il punto di partenza di ogni riflessione sul genere»[23]. Spingendosi ancora oltre, Djaouida Séhili assicura che «la distinzione tra i sessi non è inerente allo stato di natura»[24].

Constatando che molte donne non sembrano pronte a pagare la loro «liberazione» al prezzo di un abbandono dei loro sentimenti di desiderio naturale verso gli uomini e i bambini, Christine Delphy si affligge che tante donne considerino ancora la differenza dei ruoli nella procreazione come una «evidenza naturale». La stessa nozione di madre biologica è, ai suoi occhi, una costruzione sociale: «La biologia non ci dice che la riproduzione deve essere per forza eterosessuale», «dietro la maschera della biologia è la società ad esprimersi come un ventriloquo», «ciò che è sociale non deve niente alla natura», «a cosa serve sapere che si ha una madre biologica?», «espellere un feto dal ventre non fa di una donna una "madre"»[25], ecc. «Niente – né gli ormoni, né i geni, né una configurazione universale dello psichismo», scrive peraltro, «detta la forma che nell'essere umano assume la sessualità»[26].

---

[22] Thomas Laqueur, *La Fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, Gallimard, Paris 1992.

[23] Éric Fassin e Véronique Margron, *Homme, femme, quelle différence?*, Salvator, Paris 2011, pp. 18-23 e 27. Cfr. anche Éric Fassin, *Le Sexe politique. Genre et sexualité au miroir transatlantique*, éditions de l'EHESS, Paris 2009.

[24] Djaouida Séhili, prefazione a Irène Jonas, *Moi Tarzan, toi Jane. Critique de la réhabilitation «scientifique» de la différence hommes/femmes*, Syllepse, Paris 2011, p. 10.

[25] Christine Delphy, «Parité, procréation, prostitution, foulard», conversazione con Christelle Taraud, in *Les Féminismes en question. Éléments pour une cartographie*, Amsterdam, Paris 2005 (testo ripreso in Christine Delphy, *Un universalisme si particulier. Féminisme et exception française*, Syllepse, Paris 2010).

[26] Christine Delphy, prefazione al libro di John Stoltenberg, *Refuser d'être un homme. Pour en finir avec la virilité*, Syllepse, Paris 2013.

Un argomento incessantemente ripetuto è che il principale ostacolo alla realizzazione dell'uguaglianza tra gli uomini e le donne risiede nei sistemi di rappresentazione che continuano ad assegnare agli uomini e alle donne dei «comportamenti sessuati» ritenuti fondati sul loro sesso «naturale». Sono dunque questi sistemi che dovrebbero essere «decostruiti», come spiega molto bene Monique Wittig quando, criticando femministe come Hélène Cixous o Luce Irigaray, che sono al contrario favorevoli a una ridefinizione positiva della femminilità e difendono il potenziale rivoluzionario del corpo erotico femminile, dichiara che l'unico modo per farla finita con le «discriminazioni» è di operare per la scomparsa della binarità sessuale: «Sì», scrive, «la società eterosessuale è fondata sulla necessità dell'altro-differente a tutti i livelli [...] Ora, che cos'è l'altro-differente se non il dominato?»[27].

Portavoce fino al luglio 2011 dell'associazione *Osez le féminisme!*, Caroline de Haas, ex collaboratrice di Martine Aubry e Benoît Hamon, fa oggi parte del gabinetto di Najat Vallaud-Belkacem, ministro dei Diritti delle donne. Recentemente, scriveva in *Le Monde*: «La teoria del genere come l'omogenitorialità rimettono in discussione quella rappresentazione ancestrale secondo cui le donne e gli uomini disporrebbero di un'essenza propria, che darebbe loro caratteristiche specifiche e soprattutto complementari [*sic*]. Il femminismo e la lotta per il riconoscimento dell'omogenitorialità colpiscono direttamente questo essenzialismo»[28]. Assicurando di sfuggita che «la questione essenzialista si pone oggi per il sesso, ma non è molto distante da quella che poteva porsi uno o due secoli fa sul colore della pelle», proseguiva affermando la necessità di decostruire la «cosiddetta complementarietà dei sessi» a vantaggio di una supposta «complementarietà indistinta degli esseri»: «La decostruzione dei ruoli sociali che si attribuiscono a ciascuno dei sessi è determinante per costruire una società di reale uguaglianza». L'articolo si concludeva con queste parole: «Da millenni, la differenziazione permanente tra il maschile e il fem-

[27] Monique Wittig, *op. cit.*, 2ª ed., pp. 13, 36 e 59.
[28] *Le Monde*, 24 agosto 2011.

minile, tra gli uomini e le donne, è sempre servita all'oppressione di queste ultime. Non neghiamo le differenze tra gli esseri, ma diveniamo indifferenti alle differenze: faremo così una grande passo in avanti verso l'uguaglianza» *(sic)*.

La differenza è così considerata indissociabile da un dominio o da una gerarchia, mentre l'uguaglianza è, al contrario, posta come sinonimo di equivalenza o identità. La differenza sessuale indurrebbe obbligatoriamente un rapporto di dominio. Per uscire da questo rapporto di dominio, bisognerebbe sopprimere la differenza tra i sessi (l'«altro-differente»). La rivendicazione di uguaglianza è nello stesso tempo sostituita con una rivendicazione di similitudine. L'errore, qui, consiste evidentemente nel credere che l'uguaglianza implichi l'identità, che l'uguaglianza si comprenda solo come sinonimo della Medesimità, come se non si potessero accordare agli uomini e alle donne gli stessi diritti senza esigere da loro che diventino androgini. La realtà è che gli individui non hanno bisogno di essere identici per avere gli stessi diritti: non si assicura l'uguaglianza con la negazione della diversità, o con la sua riduzione alla medesimità. L'unità stessa non è l'uniformità.

Non essendo più determinante il sesso biologico, ogni individuo può, almeno in teoria, determinare liberamente la sua identità sessuale. Se le differenze sessuali sono socialmente «fabbricate», niente impedisce infatti di «rifabbricarle» diversamente. La decostruzione del genere permette di «ricostruirlo» sulla base di desideri di cui gli individui sarebbero interamente i padroni. Se ne deduce che ognuno può, a partire dalle sue pulsioni o dai suoi capricci, costruire liberamente la sua identità sessuale, o cambiarla, ciascuna di queste costruzioni costituendo una norma uguale a qualunque altra. In queste condizioni, parlare di uomini e di donne equivarrebbe già ad assegnare un essere alla propria «natura» e dunque cadere nell'essenzialismo.

Dire che tutte le norme sono «costruite» e possono essere ricostruite significa altresì che non ce n'è alcuna che possa o debba imporsi. «Denaturalizzare» l'eterosessualità diventa così la condizione necessaria per farne una norma tra le altre. Di fatto, nella prospettiva

aperta dall'ideologia del genere, l'eterosessualità è stata costruita come norma solo per consolidare rapporti coniugali codificati e fare della famiglia il polo più attivo della sessualità. Se le rappresentazioni eterosessuali sono dominanti in seno alla specie umana, è in virtù di una costruzione sociale che si è bizzarramente riprodotta in seno a tutte le culture. L'eterosessualità non è una pratica comune, determinata in maggioranza dalla natura, ma l'effetto di un determinismo culturale che ha imposto le sue norme oppressive, binarie e gerarchiche. Essa non è più la forma «normale» della sessualità – non essendo qui il termine inteso nel senso della normalità statistica – ma la forma «dominante», ossia il risultato di un vero effetto di dominio spiegabile esclusivamente con il sistema sociale responsabile della sua creazione e della sua legittimazione. L'eterosessualità, in altri termini, non è altro che una «costruzione sociopolitica» che ha generato un'«ideologia». È ciò che intende dimostrare Judith Butler quando si prefigge lo scopo di destabilizzare socialmente «il falllocentrismo e l'eterosessualità obbligatoria» *(sic)*. Anche Éric Fassin dice testualmente che l'oggetto dei *gender studies* è quello di «pensare un mondo in cui l'eterosessualità non sarebbe normale»[29].

Sbaglierebbe, tuttavia, chi vedesse nell'ideologia del genere, come si fa normalmente negli ambienti cattolici, solo una dottrina mirante semplicemente a legittimare l'omosessualità attribuendole lo stesso valore normativo dell'eterosessualità[30]. La sua caratteristica fondamentale è piuttosto di negare la realtà dei sessi e di ogni identità fondata sul sesso. L'idea fondamentale che tende ad accreditare è che, nell'uomo, niente è dato o normato in anticipo, che tutto è costruito, e dunque modificabile a volontà in funzione dei nostri desideri. Pensare «in termini di genere», come scrivono Marc Guillaume e Marie Perini, significa manifestare il «rifiuto di essere confinati in un'identità», dissociare definitivamente l'identità dall'appartenenza proponendosi,

[29] Éric Fassin e Véronique Margron, *op. cit.*, p. 105. Cfr. anche Éric Fassin, «L'avenir sera-t-il queer ?», ne *La Revue du projet*, 15, marzo 2012.
[30] È stato soprattutto il Vaticano a considerare il genere come un «nome in codice» dell'omosessualità, nel senso che la teoria del genere offrirebbe all'omosessualità la possibilità di definirsi come un genere tra gli altri. Questa tesi è a nostro parere molto riduttiva.

come ultimo scopo, di «fare del sociale uno spazio liberato dalle carte di identità»[31]. In questa prospettiva, ogni orientamento sessuale, ogni tendenza pulsionale singolare, può porsi come norma e alimentare una rivendicazione tendente a farne una istituzione o un modello sociale riconosciuto. Le esigenze soggettive invadono tutti i campi della vita sociale a partire dall'idea che una tendenza sessuale può essere fonte di diritti (o che la legge deve consacrare dei sentimenti). Poiché le scelte non sono mai fatte a partire da considerazioni preesistenti, la vita sociale si riduce allora a una negoziazione tra desideri e interessi particolari. È il trionfo della soggettività: si presume che ognuno si costruisca secondo i suoi desideri indipendentemente dalla dualità dei sessi, persino indipendentemente dal sociale, a partire da niente e nell'autosufficienza. Anche qui, dietro questa volontà di far proliferare le norme in modo che ci siano solo categorie «come le altre» – «"come gli altri" è la parola-chiave», osserva Irène Théry[32] – si profila una formidabile aspirazione alla Medesimità.

La teoria del genere è nata negli Stati Uniti in seno alla tendenza femminista universalista, facendole subire una decisiva inflessione. Non si tratta più, infatti, di liberarsi del «patriarcato», del dominio maschile e nemmeno degli uomini, ma di prendere posizione sul sesso stesso. Come scrive Judith Butler, «non è più possibile considerare la "discriminazione di genere" come un'espressione riferita solo alle discriminazioni nei confronti delle donne»[33]. È ciò che dice anche Katherine Franke: «Riducendo il sessismo unicamente a ciò che viene fatto alle donne dagli uomini, perdiamo di vista la soggiacente ideologia che rende il sessismo così potente [...] La subordinazione delle donne ad opera degli uomini fa parte di una pratica sociale più ampia che crea corpi distinti in base al genere – donne femminili e uomini maschili»[34]. Per mettere fine al «sessismo» così definito, bisogna far

---

[31] Marc Guillaume e Marie Perini, *La Question du genre. Sexe, pouvoir, puissance*, Michel de Maule, Paris 2011, pp. 10 e 27.

[32] Irène Théry, «Le mariage a déjà changé», in *Esprit*, febbraio 2013, p. 19.

[33] *Défaire le genre*, 2ª ed., *op. cit.*, p. 21.

[34] Katherine Franke, «What's Wrong with Sexual Harrassment?», in *Stanford Law Review*, 1997, pp. 761-762.

sparire le «donne femminili» e gli «uomini maschili». Si tratta dunque, puramente e semplicemente, di liquidare la differenza sessuale. Monique Wittig dichiara così, molto seriamente, che occorre «distruggere politicamente, filosoficamente e simbolicamente le categorie di "uomo" e "donna"», perché tali categorie sono intrinsecamente «normative e alienanti». «Non c'è un sesso», aggiunge, «è l'oppressione a creare il sesso e non l'inverso [...] Per noi, non possono più esserci donne né uomini [...] In quanto categorie del pensiero e del linguaggio, debbono sparire politicamente, economicamente, ideologicamente»[35]. Il semplice fatto di considerare la differenza sessuale come un dato rientrerebbe nell'ambito del «sessismo».

Il sesso sta dunque al genere come la natura sta alla cultura, ossia è un dato originario fatto per essere superato. Il punto di partenza della teoria risiede infatti in una ostilità innata alla «natura», in particolare al corpo sessuato. Il corpo smette di essere il dato iniziale attraverso il quale apparteniamo alla specie. L'appartenenza alla specie è staccata metafisicamente da ogni «incarnazione»: preesiste al sesso. «L'idea soggiacente a questa concezione del genere», scrive Tony Anatrella, «consiste nel dire che il corpo non è determinante tanto nella vita psichica quanto nella vita sociale, perché siamo in primo luogo esseri umani prima di essere uomo, donna o altro [...] Non riuscendo a integrarlo, il corpo viene così cancellato, lasciando supporre che la psiche preesisterebbe al corpo e che l'ideale che il soggetto si fa del suo corpo sarebbe più vero del reale»[36]. Si noti, a questo proposito, che lo slogan «il mio corpo mi appartiene» (che significa semplicemente «ne faccio ciò che voglio») presupponeva già implicitamente una frattura tra il «corpo» e l'io. Questa distinzione dualistica, ereditata dalla filosofia occidentale della coscienza a partire da Cartesio e Locke, separa il corpo e l'io allo stesso modo in cui l'antropologia cristiana un tempo separava il corpo e l'anima. Il corpo cessa di costituire l'incarnazione carnale dell'io per divenire un oggetto di cui l'io sarebbe il proprietario e il soggetto. «Una persona», osserva

---

[35] *La Pensée straight*, *op. cit.*, 2ª ed., pp. 13, 36 e 59.

[36] Tony Anatrella, «"Gender": les origines et enjeux», ne *La Nef*, ottobre 2011, p. 22.

Irène Théry, «sarebbe un "io" dotato di un'identità di genere, ospitato all'interno di un "corpo" dotato di un'identità di sesso [...] Questo approccio alla mascolinità e alla femminilità come proprietà sostanziali dell'"io" è erronea»[37].

L'idea soggiacente è che tutto ciò che è «naturale» rientrerebbe nell'ambito della fatalità e dell'immutabile, mentre ciò che è «culturale» sarebbe arbitrario e modificabile. Tener conto del dato biologico equivarrebbe a «naturalizzare» o «essenzializzare» la differenza tra i sessi, ad accettare un «determinismo intangibile», un «destino biologico insormontabile», a trasformare i fatti storici in «fatti naturali», a mettersi al servizio della «sessualità procreatrice» o dell'«eterosessualità normativa», e tutto questo al solo scopo di «legittimare delle disuguaglianze» o di mantenere le donne in stato di subordinazione. Osserva la sociologa Nathalie Heinich: «Classico equivoco: in materia umana, il sociale", le istituzioni, le regole di vita comune, il linguaggio, ecc., sono realtà ben più costrittive – o "necessarie" – delle realtà presunte "naturali"»[38].

Ritroviamo qui la vecchia problematica dei rapporti tra natura e cultura (o tra l'innato e l'acquisito). La teoria del genere la affronta solo in maniera caricaturale. Essa non ha certo torto quando critica il rigido determinismo biologico, insiste sulla realtà del libero arbitrio e ricorda che la sociologia non è un ramo della zoologia[39]. (Ci sarebbe, d'altronde, molto da dire su «leggi naturali» la cui caratteristica principale è di non applicarsi... naturalmente. Henri Poincaré diceva, giustamente: le «leggi naturali», in generale, «non ci sono imposte dalla natura, ma sono imposte da noi alla natura»). Ma cade nell'errore opposto quando ritiene possibile emanciparsi totalmente dalla «natura», quando immagina che l'uomo sia tanto più umano quanto più sfugge alla sua condizione biologica. Arnold Gehlen era più nel

---

[37] Irène Théry, «La distinction de sexe», in *Esprit*, maggio 2008, p. 17.

[38] Nathalie Heinich, «Six naïvetés à propos du mot "race"», in *Libération*, 25 luglio 2013.

[39] Alla dimostrazione dell'insufficienza e dei limiti delle teorie puramente biologizzanti abbiamo recentemente dedicato un libro: Alain de Benoist, *Uomini e animali. Il posto dell'uomo nella natura*, Diana, Frattamaggiore 2014).

giusto quando diceva che «la natura dell'uomo risiede nella sua cultura». La cultura non è una semplice trasposizione della natura, ma non ne è nemmeno totalmente separata. Si ha ragione di mettere l'accento sui fattori epigenetici di cui non si smette di scoprire l'importanza rispetto ai fattori propriamente genetici. Anche l'influenza dell'ambiente è una realtà, ma si esercita solo secondariamente. La nostra identità biologica, d'altronde, non deriva soltanto dalla costituzione che abbiamo ereditato, ma anche dall'interazione con l'ambiente nel quale viviamo, interazione che è possibile solo sulla base delle capacità che abbiamo ugualmente ereditato. Il regno dell'uomo è l'ambito storico-sociale, è l'emergere della dimensione storico-sociale a caratterizzarlo rispetto alle altre specie, ma ciò non significa che smetta per questo di essere un vivente. Non ci sono state due evoluzioni, una per gli animali e un'altra per gli uomini. Gli uni e gli altri si inscrivono in uno stesso sviluppo del vivente. L'uomo ha delle particolarità rispetto agli altri animali (distinzione di natura, e non soltanto di grado), ma c'è anche una parte di sé che egli condivide con gli altri viventi. L'errore inizia quando si pretende di negare la natura in nome della cultura o la cultura in nome della natura. E finisce quando si relativizza il ruolo dell'una e dell'altra senza tuttavia negarle.

I teorici del «genere» ragionano in effetti come se non ci fosse altra alternativa che schierarsi per un biologismo caricaturale o per la teoria della tabula rasa – o come se il differenzialismo implicasse automaticamente il «naturalismo». Si rinchiudono in un sistema binario, esattamente allo stesso modo dei fautori del «tutto biologico» che pure denunciano. O tutto si spiega con la cultura, o tutto si spiega con la natura. Tutto ciò che è concesso all'uno sarebbe perduto per l'altro. In entrambi i casi, è una posizione assurda consistente o nel rifiutare di vedere ciò che dipende dalla costruzione sociale, o nel rifiutare di vedere ciò che dipende dal dato naturale, immaginando che i due campi si escludano reciprocamente, mentre si aggiungono e si mischiano in tutte le società umane.

L'antinaturalismo dell'ideologia del genere assume la forma di un «costruzionismo» classico, ostile alla nozione di innato e che pre-

tende che non ci sia una natura umana, che il cervello sia alla nascita una cera vergine, una «tabula rasa» *(blank slate)* dove l'ambiente sociale può scrivere ciò che vuole. Era l'ipotesi sostenuta dalla biologia sovietica all'epoca di Lysenko e che è stata confutata da molto tempo[40]. Come nota Sylviane Agacinski, «ben lungi dallo sfuggire ai vecchi dualismi che oppongono natura e cultura, il costruttivismo [dell'ideologia del genere] presuppone che la cultura possa integralmente assorbire la natura, come se le culture cadessero dal cielo e non avessero niente a che vedere né a che fare con la nostra condizione di viventi (dunque con il bisogno, la nascita e la morte, e ovviamente la condizione sessuata)»[41].

Sono dunque possibili due errori simmetrici: il primo consiste nel credere che la cultura sia integralmente riducibile alla natura, che essa non sia altro che natura continuata in forma diversa (è l'errore delle differenti dottrine biologizzanti), il secondo nell'immaginare che la natura non svolga alcun ruolo e che sia possibile affrancarsene radicalmente, perché tutto è «costruito» o «fabbricato», compreso ciò che si pensa essere «naturale» (è l'errore dell'ambientalismo radicale). Come dice la romanziera canadese Nancy Huston, oggi ricredutasi sul suo ultrafemminismo (negli anni Settanta scriveva nella rivista *Streghe*): «Dire che il sesso biologico non predetermina per niente il genere cui l'individuo appartiene è un non senso, tanto sul piano della biologia quanto dell'antropologia [...] Tanto è una conquista di potere affermare che non tutto è natura, quanto è un diniego

---

[40] La teoria dipende implicitamente da ciò che John Tooby e Leda Cosmides hanno definito MSSS (modello standard nelle scienze sociali), modello i cui postulati essenziali sono che gli esseri umani nascono nella condizione di «pagine bianche», senza ereditare alcunché, e che sono indefinitamente e totalmente malleabili. Cfr. John Tooby e Leda Cosmides, «The Psychological Foundations of Culture», in Jerome H. Barkow, Leda Cosmides e John Tooby (a cura di), *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, Oxford University Press, Oxford 1992, pp. 19-36. Gli autori oppongono a questo modello un «modello di causalità integrata» *(Integrated Causal Model)*. Sulla teoria della tabula rasa, cfr. l'opera tradotta in tutto il mondo di Steven Pinker, *The Blank Slate. The Modern Denial of Nature*, Viking, New York 2002 [ed. it. Mondadori, Milano 2005]; Frank K. Salter, «The War against Human Nature. II: Gender Studies», in *Quadrant Online* [giornale elettronico], luglio 2012.

[41] Sylviane Agacinski, «Métamorphoses de la différence sexuelle», intervento alle Settimane sociali della Francia, 24 novembre 2012.

affermare che niente è natura. La differenza tra i sessi è sempre stata inscritta nella nostra specie non perché una metà dell'umanità ha deciso di opprimere l'altra, ma perché quell'altra metà fa dei bambini»[42].

Coloro che hanno iniziato a negare la distinzione tra le donne e gli uomini non si domandano d'altronde mai perché, in tutte le culture e in tutte le epoche, questa distinzione è stata considerata incancellabile e fondatrice. Sul rapporto natura-cultura, ragionano come se si trattasse di un gioco a somma zero, mai in termini di interazione o di co-evoluzione[43]. Non si interrogano mai sull'influenza del nostro passato evolutivo sui nostri comportamenti. Come una certa destra, una certa sinistra non ha mai veramente accettato la teoria darwiniana dell'evoluzione (di cui ha talvolta tuttavia creduto, ma a torto, di poter fare il fondamento dell'ideologia del progresso)[44]. Per questo non riesce a comprendere che i comportamenti che denuncia come «costruzioni sociali» sono in effetti comportamenti acquisiti nel corso dell'evoluzione perché conferivano certi vantaggi adattativi ai loro portatori. In tutti i mammiferi superiori, l'appartenenza all'uno o all'altro sesso si traduce in differenze nei comportamenti. I teorici del genere non hanno alcuna idea del modo in cui la selezione naturale e la selezione sessuale hanno nel corso dell'evoluzione modellato differentemente la natura di ogni sesso, in un modo che va ben oltre la loro semplice anatomia o fisiologia. Non vedono che i ragazzi si comportano da ragazzi e le ragazze da ragazze non per rispondere a un'«attesa sociale» della loro cerchia, ma perché la loro identità sessuale li porta ad adottare spontaneamente degli schemi di comportamenti che si sono rivelati adattativi in tutta la storia delle società umane.

---

[42] Conversazione con Djénane Kareh Tager e Jean-Louis Servan-Schreiber, in *Clés*, novembre 2012, p. 16.

[43] Su questo tema, cfr. Euclid O. Smith, *When Culture and Biology Collide*, Rutgers University Press, Piscataway [N.J.], 2002.

[44] Cfr. D. A. Stack, «The First Darwinian Left: Radical and Socialist Responses to Darwin, 1859-1914», in *History of Political Thought*, inverno 2000, pp. 682-710.

Si potrebbe qui fare un parallelo tra la soppressione della parola «razza» nei documenti ufficiali e quella del sesso, abbandonata a vantaggio del genere, o ancora quella delle nozioni di padre e madre a vantaggio della categoria vaga e unisex di «genitore». La stessa femminista Christine Delphy suggerisce questo parallelo quando descrive il «sesso» e la «razza» come due «costrutti sociali creati allo stesso modo, con e per il dominio». Lottare contro il razzismo implicherebbe la negazione dell'esistenza delle razze, così come lottare contro il sessismo porterebbe a negare l'esistenza dei sessi. Stessa pulizia semantica che evoca la «neolingua» orwelliana, stesso spostamento o transfert lessicale, stessa ossessione di sfuggire a ogni determinazione, anche solo tendenziale, stessa aspirazione all'indistinto, sia attraverso il meticciato obbligatorio in seno a «moltitudini» individuali e collettive, sia attraverso la fioritura e l'incrocio di innumerevoli «generi», tutte prospettive che implicano, per realizzarsi, l'atomizzazione sociale e simbolica degli individui, lo smembramento o decostruzione di tutto ciò che può ostacolare l'impianto dell'ideologia mercantile nelle menti e la liberalizzazione generalizzata dell'economia dei rapporti umani – l'unica differenza tra i sessi e le razze essendo, evidentemente, che i primi possono difficilmente «meticciarsi».

Nancy Huston e Michel Raymond, direttore di ricerca al CNRS e specialista di biologia dell'evoluzione umana, hanno trattato questo problema in un articolo intitolato «Sessi e razze, due realtà». Essi ritengono che «l'idea secondo la quale tutte le differenze non fisiologiche tra uomini e donne sarebbero costruite» non è altro che una «mitologia moderna». «La finzione attualmente alla moda», scrivono, «afferma con forza che le differenze genetiche tra gruppi umani sono prossime allo zero e che la nozione di razza è scientificamente infondata. Idea tanto generosa nelle sue intenzioni politiche quanto strampalata sul piano dei fatti [...] Se affermate l'esistenza tra gli esseri umani di due sessi, piuttosto che di uno solo o di tutta una sfilza, siete subito tacciati di "essenzialismo". Tuttavia, dire che solo le donne hanno un utero, o che gli uomini hanno in media un livello di testosterone più alto del loro, non è né speculare quanto all'"essenza" dell'uno o dell'altro sesso, né promuovere un'ideologia sessista, né

decretare l'inferiorità delle donne rispetto agli uomini, né raccomandare che le donne stiano lontane dall'esercito e gli uomini dagli asili nido, è enunciare dei fatti! [...] Negare la differenza dei sessi vuol dire vietarsi ogni possibilità di comprendere e dunque di progredire». Conclusione: «L'antagonismo tra natura e cultura è indifendibile. L'essere umano non è un animale come gli altri: non è davvero facile accettare al tempo stesso le due parti di questa frase!»[45].

«La negazione delle differenze (di razza, sesso o categoria sociale)», aggiunge Nathalie Heinich, «riposa su un ragionamento implicito: ogni differenza implicherebbe per forza una discriminazione. È la classica confusione tra similitudine e uguaglianza che zavorra gran parte dell'attuale movimento femminista, persuaso che bisogna negare la differenza dei sessi per lottare contro le disuguaglianze sessiste. Ma il razzismo, contrariamente a ciò che si sente dire spesso, non consiste nel "credere che gli uomini sono differenti tra loro": consiste nel credere che esistono tra loro disuguaglianze fondate sulla razza. Voler risalire dalla disuguaglianza alla differenza per meglio combattere la prima è intelligente tanto quanto utilizzare un martello per venire a capo di una colonia di mosche in un negozio di porcellana»[46].

«Si pone il problema di sapere perché una donna dovrebbe preferire i propri bambini a quelli del vicino per il semplice fatto che sono biologicamente suoi», arriva a scrivere Ruwen Ogien, «mentre tutti hanno lo stesso valore morale in quanto persone umane»[47]! Spinta dall'aspirazione verso l'indistinto, verso l'indifferenziato – ciò che gli psicanalisti Monette Vacquin e Jean-Pierre Winter hanno definito l'«egualitarismo ideologico, sinonimo di dedifferenziazione»[48] – l'ideologia del genere raccomanda dunque apertamente ciò che Élisabeth Badinter chiama l'*indifferenza alle differenze*. Le differenze forse esistono, ma bisogna fare come se non esistessero. È una nuova scommessa di

---

[45] Nancy Huston e Michel Raymond, «Sexes et races, deux réalités», in *Le Monde*, 17 maggio 2013.

[46] Art. cit.

[47] *Philosophie Magazine*, maggio 2012, p. 44.

[48] Monette Vacquin e Jean-Pierre Winter, «Non à un monde sans sexes !», in *Le Monde*, 4 dicembre 2012.

Pascal: a furia di ignorare le differenze, si finirà col farle sparire... Come scrive Judith Butler, «nessuna rivoluzione avrà luogo senza un cambiamento radicale dell'idea che ci si fa del reale»!

*

L'ideologia del genere riposa su due errori fondamentali. Il primo è di credere che il sesso biologico non abbia alcun rapporto con l'identità sessuale né con la personalità, e che il genere si costruisca senza avere altra relazione con il sesso che le «convenzioni» alimentate dalla cultura, le tradizioni, l'educazione o l'ambiente sociale. Il secondo è di confondere sistematicamente il genere, nel senso esatto del termine, le preferenze o gli orientamenti sessuali, e infine il «sesso psicologico» o «bisessualità psichica», ossia il grado di mascolinità o femminilità presente in ciascuno di noi.

Come scrive Michel Schneider, «non si sceglie il proprio sesso e non ce ne sono che due». Da un lato ci sono gli uomini e dall'altro le donne. Questa differenza di sesso è la differenza più immediata, la differenza fondamentale in seno alla specie umana, ed è anche quella che permette alla specie di riprodursi. Essa si impone a tutti, ai travestiti e ai transessuali come agli altri. D'altronde, ci sono travestiti solo nella misura in cui ci sono due sessi, poiché il travestimento è una trasgressione di questa stessa dualità. Quanto ai transessuali (o *transgenders*), che vogliono cambiare il loro corpo anatomico per adattarlo a un sesso immaginario, sono degli handicappati del sesso che non accettano il loro corpo sessuato e cercano di identificarsi con gli attributi dell'altro sesso. In loro, un corpo fantasticato ha preso il sopravvento sul corpo reale, con l'idea delirante che per quanto li riguarda la natura ha sbagliato corpo attribuendo loro un sesso differente da quello che essi si attribuiscono. Costoro vanno compatiti e debbono ovviamente essere aiutati, come tutti quelli che soffrono di un disturbo dell'identità sessuale, ma quali che siano i loro sforzi, non cambieranno sesso[49].

[49] «Il fantasma della transessualità è un'illusione, perché quali che siano il talento del chirurgo

È ugualmente un abuso di linguaggio definire l'omosessualità come «terzo sesso». Le coppie omosessuali, uomo-uomo o donna-donna, associano i due sessi senza costituirne un terzo. In altri termini, sono sempre uomini o donne a impegnarsi in un rapporto sessuale, sia quest'ultimo omosessuale o eterosessuale. Come osserva molto giustamente Sylviane Agacinski, «la diversità degli orientamenti sessuali non sopprime la dualità dei sessi: al contrario, la conferma. Infatti, si può parlare di orientamenti – eterosessuali, omosessuali o bisessuali – solo se si suppone fin dall'inizio che esistono almeno due sessi [...] La differenza di sessualità, nel senso dell'orientamento sessuale, non neutralizza la differenza sessuale, perché non modifica lo schema della generazione. Il desiderio e l'amore omosessuali sono oggi riconosciuti, ma la procreazione implica sempre il concorso dell'altro sesso»[50]. I gay e le lesbiche sono uomini e donne come gli altri dal punto di vista del sesso biologico. A distinguerli, sono le loro preferenze sessuali, le quali non sono certo «normali», nel senso che l'eterosessualità è necessariamente la norma in seno a una specie sessuata – sono gli eterosessuali ad assicurare la riproduzione della specie – ma sono perfettamente naturali nel senso che sono sempre state osservate sotto tutte le latitudini e in tutte le epoche. La denuncia dell'omosessualità come una violazione della «legge naturale» è a questo riguardo una pura assurdità.

Bisogna qui sottolineare che la norma nel senso della «normalità» è una nozione puramente statistica, e come tale totalmente distinta dalla norma nel senso della filosofia morale[51]. Da questo punto di vista, dire che l'eterosessualità è più «normale» dell'omosessualità, è soltanto un constatare che è statisticamente la regola nel senso di una specie che senza di essa non potrebbe riprodursi e perpetuarsi. Ma da ciò non deriva alcun giudizio morale. Ai nostri occhi, non c'è

---

e l'efficacia degli ormoni, niente cancellerà dal nostro patrimonio genetico il fatto che siamo un essere XX o XY» (Roselyne Bachelot-Narquin, in *Une ceratine idée*, 4º trimestre 2000, p. 51).

[50] «Métamorphoses de la différence sexuelle», testo citato.

[51] In un libro recente, Serge Latouche ricorda «la dimensione tragica della condizione umana, stretta tra l'impossibilità di definire norme razionali e quella di vivere senza norme» (*Limiti*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 12).

niente di condannabile nel fatto di vivere «al di fuori della norma»: dopotutto, e per definizione, è così che vivono tutti gli esseri eccezionali. I geni sono «fuori norma» tanto quanto i deboli. Non c'è bisogno di fare dell'omosessualità una «norma come le altre» per ritenere che non si tratta né di una malattia, né di una patologia, né di un'anomalia.

La persistenza dell'omosessualità nel corso dell'evoluzione continua, d'altronde, a suscitare discussioni tra i ricercatori (si tratta di sapere quale vantaggio ha potuto conferire questo tratto particolare in termini di adattamento evolutivo). Altre discussioni riguardano le determinazioni genetiche, epigenetiche, fisiologiche, ormonali ed embrionali dell'orientamento omosessuale[52]. È ugualmente stato dimostrato empiricamente che l'omofobia maschera spesso (ma non sempre) un'omosessualità repressa[53], tipica di uomini incapaci di assumere la parte femminile del loro temperamento perché ne hanno paura. L'umanità, in ogni caso, non si divide affatto tra eterosessuali e omosessuali, ma tra uomini e donne, di cui alcuni sono omosessuali, mentre la grande maggioranza non lo è. L'attrazione sessuale, conseguenza psicologica dei cambiamenti ormonali della pubertà, si effettua nell'immensa maggioranza dei casi in direzione dell'altro sesso, e questa massiccia preferenza eterosessuale si constata sempre e ovunque. L'omosessualità è una preferenza sessuale minoritaria, ma legittima, che si vive in riferimento alla distinzione sessuale allo stesso titolo dell'eterosessualità.

Ci sono solo due sessi, ma esiste una pluralità di pratiche, orientamenti o preferenze sessuali. A partire da questa osservazione, tutto sommato banale, l'ideologia del genere cerca di far credere che ci

---

[52] Cfr. Jacques Balthazart, *Biologie de l'homosexualité*, Mardaga, Wavre 2010. Comportamenti omosessuali, che d'altronde non sono sempre facili da interpretare come tali (tra i bonobo, la masturbazione incrociata fra maschi non è per forza un indizio di omosessualità), si incontrano anche presso numerose specie animali. Cfr. Volker Sommer e Paul L. Vasey, *Homosexual Behaviour in Animals. An Evolutionary Perspective*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

[53] Cfr. *Journal of Personality and Social Psychology*, aprile 2012. Benché questo controsenso sia ripetuto ovunque, notiamo di sfuggita che l'«omofobia» designa, a rigore, la fobia del medesimo *(homoios)* e non la detestazione degli omosessuali.

sia una molteplicità di «generi» o di «sessi» e che si potrebbe permanentemente passare da un'identità sessuale a un'altra, il che equivale a prendere posizione in favore di una «sessualità non più strutturata dalla differenza dei sessi» (Michel Schneider), confondendo in tal modo il sesso, il genere e le preferenze sessuali e, soprattutto, dimenticando che, anche quando si esprime sotto forma di preferenze molteplici e variate, alcune delle quali possono effettivamente essere acquisite per ragioni psicosociali, il desiderio sessuale trova in realtà il suo fondamento sempre nella fisiologia. Da questo punto di vista, l'affermazione secondo la quale «il genere non è il riflesso del sesso» (Éric Fassin) non è che una contro-verità. Nell'immensa maggioranza dei casi, il sesso fa prevedere il genere, non certo nel senso di un rigido determinismo, ma di una predisposizione. Ciò che il sesso biologico non determina non è il «genere», ma la preferenza sessuale. La molteplicità delle preferenze sessuali non fa sparire i sessi biologici, e non ne aumenta nemmeno il numero. Il polimorfismo della specie umana è tale che esisteranno sempre numerose categorie di preferenza, alcune largamente maggioritarie, altre più minoritarie, ma tutte ugualmente «naturali». Questi orientamenti e preferenze sessuali, che hanno una frequente base genetica, così come hanno dimostrato diversi studi sui gemelli, non sono «diritti», ma categorie psicologiche, particolarità legate all'economia delle pulsioni che, legittime in quanto tali, non debbono tuttavia essere istituzionalizzate dalla legge. L'orientamento sessuale, qualunque sia, non rimette dunque in discussione il corpo sessuato, ma rientra nel «registro della pulsione e appartiene alla categoria del desiderio, dunque di una trama soggettiva a metà strada tra l'immaginario e il conflitto intrapsichico» (Tony Anatrella). Si dovrebbe d'altronde sapere, almeno a partire da Schopenhauer, che non si scelgono le proprie pulsioni sessuali, ma sono piuttosto esse a pesare sulle nostre scelte! Voler giudicare moralmente un orientamento sessuale, esprimere un giudizio globale sulle persone in funzione del loro orientamento sessuale, è inoltre di una stupidità unica.

Infine, c'è l'elemento «sessuato» delle psicologie individuali, nel senso che si può parlare del temperamento più o meno femminile di

certi uomini, o della componente maschile più o meno affermata del temperamento di certe donne. Beninteso, queste componenti possono essere apprezzate e definite solo se si è preliminarmente ammesso che le nozioni di «temperamento femminile» e «natura femminile», da un lato, e di «temperamento maschile» e «natura maschile» dall'altro, corrispondono a una realtà. La femminilità è infatti più o meno marcata tra le donne, come la mascolinità è più o meno marcata tra gli uomini. E questa variazione non è soltanto di ordine individuale: le ballerine di cabaret, le spogliarelliste, le indossatrici e le attrici cinematografiche dalle forme voluttuose sono *a priori* più femminili delle religiose e delle maratonete, dalla femminilità più sobria[54]. I camionisti e gli scaricatori di porto sono *a priori* più «maschili» dei ballerini e degli artisti, anche se ci sono sempre delle eccezioni. Questo «sesso psicologico» si esprime, sul piano della morfologia e della morfo-psicologia, con l'accentuazione più o meno marcata di certi caratteri sessuali secondari, e soprattutto con la distribuzione delle zone di tonicità e di atonia. In ogni caso, che nell'uomo possa esserci qualcosa di femminile e nella donna qualcosa di maschile non toglie nulla al fatto che tutti gli uomini, anche quelli che hanno un carattere «femminile», sono uomini e che tutte le donne, anche quelle che hanno un carattere «maschile», sono donne. Le nozioni di maschile e femminile vanno evidentemente prese qui come *tipi* nel senso caratterologico del termine.

C'è molta verità nell'affermazione di Otto Weininger secondo la quale «quanta più femminilità possiede una donna, tanto meno comprenderà un uomo [...] Allo stesso modo, l'uomo più virile è colui che comprenderà meno le donne». Si può infatti comprendere l'Altro solo se si ha in sé una parte di lui. Questo significa che quando un uomo e una donna si comprendono bene, ciò che ciascuno di essi comprende meglio è la parte di lui estranea al suo sesso genitale.

---

[54] Ci sarebbe molto da dire sulla femminilità perlomeno sobria di molte femministe ugualitarie, o sul fatto che quelle che denunciano con maggior forza la «donna-oggetto» sembrano, in effetti, soprattutto rimpiangere di non essere esse stesse oggetto di un desiderio universale.

Alla complementarietà sessuale di base degli uomini e delle donne si aggiunge dunque, al livello individuale, una complementarietà delle componenti maschili (nelle donne) e femminili (negli uomini) dei loro temperamenti. Come dice molto bene Tony Anatrella: «Psicologicamente, ogni soggetto ha bisogno di identificarsi con persone del proprio sesso e di interiorizzare le caratteristiche dell'altro sesso per essere capace di sviluppare una relazione non soltanto sociale, ma anche e soprattutto intima con l'altro sesso»[55]. «La bisessualità psichica», scrive peraltro, «non è un giocare con i due sessi, ma un essere capaci di entrare in dialogo con l'altro sesso, avendolo interiorizzato»[56].

Il sesso non condiziona soltanto i desideri individuali, ma anche le condotte e le pratiche sociali. Contrariamente a ciò che affermano certi avversari dell'ideologia del genere, non è dunque la nozione di *genere* ad essere contestabile, ma l'uso che ne viene fatto per negare l'importanza o la realtà del sesso e, contemporaneamente, per negare l'inevitabile relazione esistente tra il sesso e il genere.

Che cosa è dunque il genere? Nella letteratura rappresentativa dell'ideologia del genere, si nota una certa indecisione quando si tratta di darne una definizione precisa. Mentre alcuni negano puramente e semplicemente l'esistenza dei sessi, altri li comprendono come qualcosa che rinvia ai gruppi e alle categorie prodotti dal sistema del genere. Alcuni definiscono il genere come il sistema che produce una bipartizione gerarchizzata tra gli uomini e le donne, altri preferiscono parlare di generi al plurale per insistere sulla proliferazione delle possibili modalità di distanziamento rispetto ai modelli normativi legati al sesso. Alcuni lasciano intendere che il proprio genere lo si sceglie da soli, altri affermano, al contrario, che viene inculcato dalle convenzioni sociali e dall'ambiente culturale. Tra questi ultimi, molti insistono sul fatto che i «rapporti di genere» sono sempre incastrati in altri rapporti di potere – la cosiddetta «intersezionalità»,

---

[55] Tony Anatrella, *Le Règne de Narcisse. Les enjeux du déni de la différence sexuelle*, Presses de la Renaissance, Paris 2005, p. 65.
[56] «"Gender": les origines et enjeux», art. cit., p. 24.

per riprendere un termine che sembra essere stato creato dalla giurista femminista Kimberle Crenshaw[57].

In realtà, il genere rappresenta la dimensione storico-sociale, culturale e simbolica dell'appartenenza al sesso biologico. È il sesso assunto nella sua accezione culturale, nella molteplicità delle sue costruzioni sociali, delle sue rappresentazioni immaginarie e simboliche. In questo senso, il genere è più una «modalità delle azioni e delle relazioni sociali istituite»[58] che un attributo o una qualità delle persone. Lo sviluppo dell'etnologia e dell'antropologia sociale ha rivelato la molteplicità delle costruzioni sociali del genere. I tabù sessuali, la cui straordinaria diversità in seno alle culture ne attesta bene il carattere eminentemente convenzionale e arbitrario[59], sono tutti pure costruzioni sociali. È ugualmente il genere a permettere di identificare come «donna» chi indossa un abito femminile – anche se nessuno identificherà come «donna» uno scozzese in kilt o un ecclesiastico in abito talare.

Il fatto che i ruoli maschili e femminili in seno alle differenti culture possano variare considerevolmente, al di là di alcune rare costanti (il fatto, ad esempio, che la caccia e soprattutto la guerra siano sempre e ovunque attribuite agli uomini, mentre la cura dei lattanti e dei bambini in tenera età sia sempre e ovunque attribuita alle donne) e che corrispondano a innegabili costruzioni sociali, nulla toglie al fatto che tutte le culture distinguono tra il maschile e il femminile, anche solo per darne le interpretazioni più diverse, perché questa fondamentale distinzione rinvia alla differenza binaria dei sessi. Le costruzioni sociali di genere, in altri termini, si innestano sulla tematica della polarizzazione sessuale: non aboliscono la sessuazione, ma la interpretano e la modulano. Che le attese sociali nei

---

[57] Cfr. Kimberle Crenshaw, «Mapping the Margins. Intersectionality, Identity Politics and Violence against Women of Color», in *Stanford Law Review*, 1991, pp. 1241-1299.

[58] Irène Théry, *La Distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*, Odile Jacob, Paris 2007, p. 447. Cfr. anche Françoise Héritier, *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, 2 voll., Odile Jacob, Paris 1996 ; *Hommes-femmes : la construction de la différence*, Le Pommier, Paris 2010.

[59] Cfr. Julien Cheverny, *L'Interdit sexuel. Les jeux du relatif et du variable*, 2 voll., Hermann, Paris 2013.

confronti del bambino siano foggiate e costruite su un immaginario collettivo e individuale in funzione del sesso, non impedisce ai sessi di esistere realmente. La stessa filiazione è una costruzione sociale – è un concetto puramente sociologico, contrariamente alla nozione di discendenza – ma ciò non toglie che questo concetto si innesti su un dato naturale, precisamente il fatto della discendenza, cui dà un significato particolare.

Ciò che bisogna rimproverare alla teoria del genere non è dunque di distinguere il sesso biologico dalla costruzione delle identità maschili e femminili, bensì di credere che non ci sia rigidamente alcun rapporto tra il primo e le seconde, e che tutto ciò che è comunemente considerato come maschile o femminile si spieghi unicamente attraverso il «genere»; non di mettere l'accento sul fatto che il genere è una costruzione sociale, ma di credere che questa costruzione sociale derivi unicamente dal libero arbitrio o dall'influenza dell'ambiente, che è talmente autosufficiente da bastare a dimostrare che il sesso non è niente, se non una potenzialità perfettamente neutra. La costruzione sociale è onnipresente nelle società umane, ma non si effettua mai a partire dal niente. Essa elabora, abbiglia, trasforma qualcosa che sta già lì, ossia si basa sempre su quel dato che costituisce la bipolarità biologica dei sessi. Accettare il dato biologico non equivale affatto a negare la dimensione sociale delle identità sessuate, che è al contrario sin troppo evidente, o a non tener conto dell'analisi dei rapporti sociali di sesso, che è ugualmente evidente. Si può al contrario perfettamente ritenere che i sessi costituiscano un dato naturale e ammettere al contempo che «le norme sociali che costituiscono la nostra esistenza sono portatrici di desideri che non trovano la loro origine nella nostra personalità individuale»[60]. Non è dunque falso definire il genere come quella parte della differenza sessuale che dipende fondamentalmente dal sociale. Il problema inizia quando ci si immagina che il sociale non abbia strettamente più alcun rapporto con la differenza biologica d'origine.

[60] Judith Butler, *Défaire le genre*, 2ª ed., *op. cit.*, p. 14.

La costruzione sociale del genere non è univoca, ma non è nemmeno totalmente arbitraria, nel senso che rinvia sempre all'uno o all'altro sesso. Il genere, in senso sociale, designa il modo in cui le culture distribuiscono i ruoli femminili e maschili in funzione della differenza sessuata. Il che equivale a dire che, se la ripartizione dei ruoli maschile-femminile subisce l'influenza della società, non per questo essa è fondatrice di un'identità sessuale del tutto indipendente dal sesso fenotipico di nascita. Come scrive Michel Kreutzer, «può esserci genere, nell'animale come nell'uomo, solo se c'è sesso. La nozione di genere non è concepibile in un contesto di riproduzione asessuata. Se non si confonde con esso, il genere si sostiene dunque sul sesso»[61]. È semplicemente il sesso a partorire la classificazione maschile-femminile.

In tutte le società, sono state molto presto osservate, tra i due sessi, una serie di interazioni che, a poco a poco, hanno finito col toccare tutti i campi: divisione del lavoro, assegnazioni simboliche, interpretazioni psicologiche, ecc. È ciò che aveva ben notato Marcel Mauss, secondo il quale «la divisione per sessi è una divisione fondamentale, che ha gravato col suo peso su tutte le società a un livello che non sospettiamo»[62]. Sul piano simbolico, la differenza tra i sessi si comprende in generale come una differenza di periodicità (solare e giornaliera per gli uomini, lunare e mensile per le donne), ma il suo motore principale è il confronto di contrari posti non come reciprocamente escludentisi, ma come complementari.

Per millenni, la forza fisica, superiore negli uomini, è stata la maggiore causa di divisione sessuale del lavoro. Per effetto delle differenti pressioni selettive, gli uomini hanno assunto i compiti che richiedevano un più grande vigore fisico e una più grande propensione ad affrontare pericoli, a cominciare dalla caccia e dalla guerra, mentre le donne si riservavano compiti di servizio come il raccolto, i lavori do-

[61] Michel Kreutzer, «De la notion de genre appliquée au monde animal», in *La Revue du MAUSS*, 1º semestre 2012, p. 175.

[62] Marcel Mauss, «La cohésion sociale des sociétés polysegmentaires», in *Bulletin de l'Institut français de sociologie*, I, 1931.

mestici, la cura dei bambini. La divisione sessuale si è così trasformata in divisione sociale, con le attribuzioni che subentravano agli attributi, mentre la differenza tra i ruoli sociali maschili e femminili si estendeva progressivamente al di là della semplice ripartizione dei compiti elementari. Parallelamente, questa dualità dei ruoli sociali, fondata sulla differenza tra i sessi, ha costituito la base di tutta una serie di categorizzazioni fondate su distinzioni o opposizioni di tipo binario e si è tradotta in una moltitudine di rappresentazioni simboliche, il più delle volte su base analogica: la coppia uomo-donna è stata assimilata alle coppie Cielo-Terra, Sole-Luna, oro-argento, giorno-notte, yang-yin, aria-terra, fuoco-acqua, divinità celesti o luminose-divinità ctonie o notturne, crudo-cotto, caccia-raccolto, guerra-pace, alimentazione carnea-alimentazione vegetale, destra-sinistra, quadrato-rotondo, linea retta-linea curva, pieno-vuoto, duro-morbido, ecc.

Per estensione, si sono ugualmente imposte altre opposizioni binarie, di tipo concettuale: intensità-durata, forma-materia, trasmissione-incarnazione, astratto-concreto, concettuale-carnale, attività-passività, pubblico-privato, politica-economia, orientamento spaziale-orientamento temporale, presente come rievocazione del passato-presente come promessa del futuro, cultura-natura, oggettività-soggettività, ragione-emozione, potere-potenza, teoria-pratica, dominio-mediazione, conflitto-dialogo, autorità-conciliazione, classicismo-romanticismo, dispersione-selezione, istituzione-consuetudine, azione-parola, relazione con gli oggetti-relazione con gli esseri, esterno-interno, estensione-concentrazione, trascendenza-immanenza, far divenire-lasciar essere, leggi-costumi, padronanza-comunicazione, continuo-discontinuo, unità-molteplicità, ecc. Più che opposizioni radicali, tutte queste dualità esprimono asimmetrie che si risolvono nella complementarità.

Queste rappresentazioni, con i loro prolungamenti sociologici e psicologici, hanno ispirato gli scrittori e gli artisti nel corso della storia, ma anche influenzato la filosofia e le religioni. Aristotele, ad esempio, dice che «il maschile rappresenta la forma specifica, e il femminile la materia. In quanto femminile, essa è passiva, mentre il maschile è attivo». In sanscrito, *prakriti* vuol dire al contempo «donna»

e «materia», *purusha* al contempo «uomo» e «principio». Per il giudaismo ortodosso, «mentre l'uomo è più orientato verso il fuori, verso l'attività esterna, la donna è, per natura, più volta verso l'interno. Non senza ragione, i Saggi chiamano la donna *bayith*, "casa". La casa è il suo dominio, mentre il marito si impegna maggiormente nel mondo esterno»[63].

Presso tutti i popoli, a poco a poco, la dualità fra i sessi è così finita col servire a pensare tutte le grandi distinzioni dell'universo. Georges Balandier ha parlato, a questo proposito, di «sessualizzazione del mondo»[64]. La ripartizione dei ruoli sessuali maschili e femminili è certo eminentemente variabile secondo le culture, come si è visto, anche se si possono osservare certe costanti. Ma proprio a causa della loro universalità non si può tuttavia trarne motivo per descriverli come altrettante «convenzioni» di cui si potrebbe fare a meno. I ruoli sociali maschili-femminili possono variare da una cultura all'altra, ma in passato non c'è mai stata alcuna società o cultura in seno alla quale non sia esistita una tale ripartizione, alcuna che abbia assegnato agli uomini e alle donne le stesse funzioni o gli stessi ruoli sociali.

*

Per l'ideologia del genere, siamo esseri umani prima di essere uomini o donne. Questa visione negazionista della realtà della differenza sessuale, imparentata con tutte le dottrine secondo le quali si è esseri umani *prima* di appartenere a un popolo, a una cultura o a una qualunque entità collettiva particolare, si basa sulla falsa idea di una «neutralità» iniziale dell'essere umano in materia di sesso. Per Judith Butler, ad esempio, il corpo è originariamente una «materia neutra» – allo stesso modo in cui i teorici del Lumi facevano della mente umana, al momento della nascita, una *tabula rasa*, una cera vergine. Anche Teresa de Lauretis scrive che «il bambino è neutro dal punto

[63] Lionel Cohn, «Parité et Tora», in *Kountrass*, febbraio 2012, p. 13.
[64] Georges Balandier, *Anthropo-logiques*, PUF, Paris 1974.

di vista del genere»[65]. Si potrebbe dunque «costruire» o fabbricare una figlia allevando questo bambino «neutro» come una figlia, o un figlio allevandolo come un figlio. Il corpo sessuato non sarebbe un dato *già presente* sin dall'inizio dell'esistenza. In questo senso, uomini e donne sarebbero privi di «natura».

Questa credenza secondo la quale non si nasce donne o uomini è una evidente contro-verità. In realtà, il sesso (XX o XY) si decide sin dalla fecondazione dell'ovocita da parte dello spermatozoo, cioè ancor prima della comparsa morfologica degli organi genitali. È un frammento del cromosoma Y, noto come «SRY» *(sex-determining region of the Y chromosome)*, il quale mostra una sequenza codificante di 204 aminoacidi, a determinare definitivamente il sesso tra la sesta e l'ottava settimana di gravidanza grazie all'intermediazione del gene TDF (fattore di determinazione testicolare). Gli organi genitali sono completi dopo quindici settimane di sviluppo embrionale. Sin dalla metà del primo trimestre di gravidanza, sottolinea la neurobiologa Lise Eliot, specialista di neuroscienze all'università Rosalind Franklin di Chicago, «maschi e femmine sono influenzati nell'utero da differenti geni e differenti ormoni che sono loro propri»[66]. Nel corso della vita fetale, gli ormoni sessuali agiscono sull'ipotalamo, che controlla le funzioni riproduttive (nella pubertà, i neuroni dell'ipotalamo delle femmine si attiveranno ogni mese per provocare l'ovulazione – attività ciclica che non esiste nell'ipotalamo dei maschi). Sin dalla loro formazione, i testicoli iniziano a secernere testosterone, ormone che attiva l'espressione dei caratteri maschili a seconda dello sviluppo del feto. «La comparsa delle prime cellule germinali», scrive Jean-Albert Meynard, «la differenziazione delle ghiandole sessuali, lo sviluppo degli organi bersaglio avvengono sotto la benevola autorità dei cromosomi sessuali. Il peso dei geni è onnipresente»[67]. La differenza dei sessi appare dun-

[65] Teresa de Lauretis, *Théorie queer et cultures populaires, op. cit.*
[66] Lise Eliot, *Cerveau bleu, cerveau rose. Les neurones ont-ils un sexe ?*, Robert Laffont, Paris 2011.
[67] Jean-Albert Meynard, *Le Sexe du cerveau. Hommes/femmes: les vraies différences*, L'Archipel, Paris 2011, p. 16.

que marcata ben prima della nascita. E il ruolo degli ormoni sessuali prosegue per tutta la vita[68].

Il testosterone è in diretto rapporto con la conformazione non soltanto degli organi sessuali, ma dei tratti del viso e del corpo. Le prime ondate di testosterone scatenano comportamenti caratteristici dei maschi. Esiste anche un legame tra la quantità di testosterone prenatale ricevuta e il rapporto di lunghezza tra il secondo e il quarto dito della mano: negli uomini, l'indice tende a essere tanto più corto rispetto all'anulare in quanto hanno subito una più forte impregnazione di testosterone prenatale, mentre nelle donne le due dita sono generalmente della stessa lunghezza. Questa maggiore simmetria si osserva anche tra gli uomini omosessuali. Il rapporto indice-anulare è osservabile già allo stadio fetale e costituisce un predittore della più o meno grande mascolinità dei tratti del viso (mascella più marcata, occhi più piccoli, fronte meno larga) prima della pubertà come in età adulta.

I maschi si sviluppano più in fretta delle femmine sin dall'inizio della gravidanza. Spesso, gli specialisti della fecondazione *in vitro* possono persino intuire se l'embrione sarà maschio o femmina basandosi sul numero di divisioni cellulari intervenute alcune ore dopo la fecondazione. Alla nascita, i maschi pesano in generale più delle femmine, il che rende il parto un po' più difficile. Grazie alle ecografie, sappiamo che il feto maschio ha delle erezioni e che gli organi genitali dei neonati hanno subito un'attività minimale, il che dimostra che la meccanica del piacere sessuale è operante già nei lattanti. Dopo la nascita, il corpo dei maschi cresce più in fretta, ma quello delle femmine matura prima (l'ingresso nella pubertà è in media di due o tre anni più precoce). La coscienza dell'identità sessuale emerge sin dall'età di due anni o due anni e mezzo. La tendenza dei maschi e delle femmine a giocare più volentieri con amichetti del loro stesso sesso viene ugualmente acquisita molto presto, dato che l'interesse per

[68] Recentemente, si è persino scoperto che la composizione del latte materno non è la stessa a seconda che la madre abbia partorito una femmina o un maschio. Cfr. *American Journal of Physical Anthropology*, settembre 2012; *Scientific American*, 16 dicembre 2012.

l'altro sesso (distinto dalla semplice curiosità esploratrice) comincia veramente solo con la pubertà.

L'umanità unisex è dunque un non senso per definizione. Si appartiene alla specie umana solo in quanto uomo o donna, e questa differenza è acquisita sin dai primi istanti di vita. Battersi contro la distinzione dei sessi è, a questo riguardo, battersi contro la differenza fondatrice dell'umanità. Lo stesso Claude Lévi-Strauss diceva che non c'è un grado zero della differenza sessuale. «Non si è umani *prima* di essere uomo o donna», scrive anche Michel Schneider, il quale aggiunge: «La differenza dei sessi è la differenza delle differenze che fonda le altre e il suo declino accompagna una desimbolizzazione generalizzata»[69].

Rousseau, spesso accusato di misoginia, scrive nell'*Emilio*: «In tutto ciò che non concerne il sesso la donna è uomo: ha gli stessi organi, gli stessi bisogni, le stesse facoltà [...] In tutto ciò che concerne il sesso, la donna e l'uomo presentano corrispondenze e diversità: la difficoltà di confrontarli deriva da quella di determinare nella costituzione dell'uno e dell'altra ciò che è proprio del sesso e ciò che non lo è»[70]. In questi ultimi anni, centinaia di ricerche scientifiche e di lavori empirici sono stati dedicati appunto al tentativo di rimediare in qualche modo a questa «difficoltà». I risultati, talvolta utilizzati per rimettere in discussione la fondatezza delle classi scolastiche miste, non lasciano alcun dubbio sull'ontogenesi delle differenze tra maschile e femminile, si tratti dello sviluppo sensorio-motorio, della psicologia cognitiva o dei comportamenti. Credere che la differenza di sesso biologico riguardi solo la sfera genitale è dunque un altro errore fondamentale dell'ideologia del genere. Le caratteristiche sessuali influiscono in realtà sul modo in cui gli individui si comportano e percepiscono il mondo. Lungi dall'essere solo una faccenda di verga

---

[69] Michel Schneider, *La Confusion des sexes*, Flammarion, Paris 2007, p. 123.

[70] Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, in *Œuvres complètes*, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», Paris 1959-95, vol. 4, pp. 692-693. Sulla diversità delle interpretazioni femministe del pensiero di Rousseau, si legga il capitolo «Le prisme féministe» dell'eccellente libro di Céline Spector, *Au prisme de Rousseau: usages politiques contemporaines*, Fondation Voltaire, Oxford 2011, pp. 227-261.

o vagina, di testicoli o utero, il fatto di essere uomo o donna influisce su quasi tutti i campi della vita. Il corpo e la mente, da questo punto di vista, sono una cosa sola. «La mente è sessuata, come il corpo, sessuata tanto quanto il corpo» e «nell'immensa maggioranza dei casi, il sesso della mente è lo stesso di quello del corpo», precisa il neuropsichiatria Jean-Paul Mialet[71]. Scrive, dal canto suo, Lise Eliot: «Sì, maschi e femmine sono differenti. Hanno centri di interesse differenti, livelli di attività differenti, soglie sensoriali differenti, forze fisiche differenti, reazioni emozionali differenti, capacità di concentrazione differenti e attitudini intellettuali differenti»[72].

Sin dai primi giorni di vita, i maschi guardano di più le sculture meccaniche o gli oggetti in movimento, mentre le femmine cercano soprattutto il contatto visivo con volti umani[73]. A poche ore dalla nascita, una bimba risponde alle lacrime di un altro bimbo, mentre un bimbo non vi presta alcuna attenzione[74]. Il potenziale di scambi visivi in vista di una comunicazione aumenta durante i primi tre mesi di vita del 400% nelle femmine e di meno del 20% nei maschi, che per contro si mostrano regolarmente più agitati e mobili. La tendenza empatica si afferma tra le femmine più che tra i maschi molto prima che su di esse abbia potuto esercitarsi qualche influenza ambientale (o «attesa sociale»). In tutte le età e fasi dello sviluppo, le femmine si mostrano d'altronde più sensibili dei maschi ai loro stati emozionali e a quelli altrui (il sesso rivelandosi così un eccellente predittore dell'empatia). Sin dalla più tenera età, i maschi ricorrono a strategie fisiche là dove le femmine ricorrono a strategie verbali. Le femmine sono più volubili, i maschi più aggressivi[75]. Sin dall'età di due anni, i

---

[71] Jean-Paul Mialet, *Sex aequo. Le quiproquo des sexes*, Albin Michel, Paris 2011, pp. 26-27.

[72] *Op. cit.*, p. 10. Cfr anche David C. Geary, *Hommes-femmes. L'évolution des différences sexuelles humaines*, De Boeck, Bruxelles 2003.

[73] Cfr. Jennifer Connellan, Simon Baron-Cohen et al., «Sex Differences in Human Neonatal Social Perception», in *Infant Behavior and Development*, 23, 2000, pp. 113-118.

[74] Citato da Alain Braconnier, *Mère et fils*, Odile Jacob, Paris 2007, p. 63.

[75] Si noti che i maschi sono più aggressivi delle femmine in innumerevoli specie animali, dagli scarabei fino agli scimpanzè. Il motivo essenziale di questa aggressività è la competizione che oppone i maschi per ottenere la possibilità di accoppiarsi con le femmine. Tra i mammiferi su-

maschi danno prova di maggiore aggressività rispetto alle femmine, assumono più rischi di loro e manifestano meno frequentemente comportamenti di paura[76]. Si ritrova così sin dalla più tenera età la tendenza femminile ad adottare una postura essenzialmente relazionale tramite il suo corpo (Camille Froidevaux-Metterie parla molto giustamente di «corporeità relazionale»). All'età di tre mesi, molto prima di poter camminare o parlare, i bimbi sono ugualmente capaci di classificare gli individui che vedono secondo il loro sesso e la loro origine etnica[77]. L'esperienza è stata tentata innumerevoli volte: ci si può anche sforzare, fin dalla nascita, di combattere tutti gli «stereotipi», vestire i maschi con delle gonne e dare alle femmine delle autopompe, le invarianti antropologiche riprendono rapidamente il sopravvento. Quando vengono contraddetti, le femminucce piangono, i maschietti danno calci. I maschietti si battono, le femminucce discutono. Sin dalla più tenera età, in tutte le culture del mondo, le bambine preferiscono le bambole, gli utensili di cucina o gli astucci per il trucco, mentre i ragazzi preferiscono le auto e i palloni. La moda attuale dei giocattoli *gender-neutral* non cambierà le cose. Va d'altronde notato che la tendenza dei bambini a giocare preferibilmente con individui del loro sesso e a utilizzare giocattoli riferibili al loro sesso si ritrova tra i giovani primati che, evidentemente, non

---

periori, l'empatia è una caratteristica più femminile che maschile, perché quando dei piccoli sono in pericolo, la femmina deve poter reagire immediatamente. «La perpetuazione di tutti i mammiferi riposa massicciamente sulle cure dispensate dalla madre» (Steven Pinker, in *Philosophie Magazine*, maggio 2012, p. 141). Il fatto, per le femmine, di provare meglio le emozioni altrui favorisce il loro legame con il neonato in assenza del linguaggio, il che spiega che questo tratto sia stato oggetto di una selezione adattativa positiva nel corso dell'evoluzione. C'è, tuttavia, anche un'aggressività femminile che, nella maggior parte delle culture, si basa anzitutto su risorse suscettibili di massimizzare il loro vantaggio riproduttivo. Sulle forme di aggressione tra femmine, cfr. lo studio di Anne Campbell, «Staying Alive: Evolution, Culture and Women's Intrasexual Aggression», in *Behavioral and Brain Sciences*, 1999, pp. 203-252. Cfr. anche J. W. White e R. M. Kowalski, «Deconstructing the Myth of the Nonaggressive Woman. A Feminist Analysis», in *Psychology of Women Quarterly*, 1994, pp. 487-508.

[76] Cfr. R. Rohner, «Sex Differences in Aggression: Phylogenetics and Enculturation Perspecives», in *Ethos*, 976, 4, pp. 57-72. Sulle differenze tra i sessi concernenti il livello di paura o la propensione ad aver paura, cfr. E. Gullone e N. J. King, «Three-year Follow-up of Normal Fear in Children and Adolescents», in *British Journal of Developmental Psychology*, 1997, pp. 97-111.

[77] Cfr. *Medical Press*, 11 settembre 2012.

sono stati «educati» in questo senso. Le piccole scimmie preferiscono giocare con delle bambole, le giovani scimmie maschie con auto e palloni, come hanno dimostrato i lavori della neuroendocrinologa Melissa Hines, dell'università di Cambridge[78]. Più tardi, in tutte le fasi della loro vita, le donne preferiscono lavorare con persone vive, mentre gli uomini preferiscono lavorare con e su oggetti. Susan Pinker segnala diversi studi i quali dimostrano che «le donne, in generale, considerano gli aspetti sociali del lavoro più importanti degli uomini, mentre questi ultimi sono attratti di più dal salario e dalle possibilità di promozione»[79]. Ne riparleremo.

Lo stesso cervello è sessuato, come dimostrano molti lavori realizzati in questi ultimi anni grazie in particolare alla risonanza magnetica funzionale (fMRI). A partire dall'inizio degli anni Novanta, lo sviluppo delle tecniche di *imaging* cerebrale (*imaging* tramite risonanza magnetica, tomografia a emissione di positroni, elettroencefalografia, ecc.) ha infatti fortemente contribuito alle scienze cognitive mettendo in evidenza numerose differenze di organizzazione del cervello negli uomini e nelle donne. Questi lavori hanno confermato che l'impregnazione ormonale degli embrioni e dei feti esercita un effetto specifico sull'organizzazione dei circuiti neuronali del cervello, con la conseguenza che esistono un cervello maschile e un cervello femminile i quali si differenziano attraverso diversi marcatori anatomici, fisiologici e biochimici[80]. Scrive ancora lo psichiatra Jean-Albert Meynard: «Il

---

[78] Cfr. Gerianne M. Alexander e Melissa Hines, «Sex Differences in Response to Children's Toys in Non-Human Primates», in *Evolution and Human Behavior*, 2002, pp. 467-479. Cfr. anche Claire-Marie Clozel, *Pourquoi les petits garcon ne sont pas des peites fillles*, Triptyque, Montréal 2007.

[79] Susan Pinker, *Le Sexe fort n'est pas celui qu'on croit. Un nouveau regard sur la différence hommes-femmes*, Les Arènes, Paris 2009, p. 223 [ed. it. Einaudi, Torino 2009].

[80] Cfr. in particolare Doreen Kimura, *Sex and Cognition*, MIT Press, Harvard 2000; Simon Baron-Cohen, *The Essential Difference. Men, Women and the Extreme Male Brain*, Allen Lane, Londra 2003; Melissa Hines, *Brain Gender*, Oxford University Press, Oxford 2004; Louann Brizendine, *The Female Brain*, Morgan Road, New York 2006 [ed. it. Rizzoli, Milano 2011]; Diane F. Halpern, *Sex Differences in Cognitive Abilities*, 3ª ed., Lawrence Erlbaum, Mahwah 2009; Lewis Wolpert, *Why Can't a Woman be More like a Man? The Evolution of Sex and Gender*, Faber & Faber, Londra 2013. Cfr. anche Barbara Pease e Allan Pease, *Pourquoi les hommes n'écoutent jamais rien et les femmes ne savent pas lire les cartes routières*, Frist, Paris 2001 [ed. it. Rizzoli, Milano 2009] ; Philippe Turchet, *Pourquoi les hommes marchent-ils à gauche des femmes ? La syndrome d'amour*, Éditions de l'Homme,

cervello non è unisex. Il peso dei nostri geni, la forza degli ormoni che ne scaturiscono, ci fanno nascere uomo o donna. Sin dalla loro formazione, i nostri cervelli si specializzano. Sin dalla nascita, i maschietti non volgono sul mondo lo stesso sguardo delle femminucce. Le loro griglie di lettura sono dissimili [...] A due mesi di vita *in utero*, è nato un encefalo sessuato»[81].

Il cervello maschile è mediamente dall'8 all'11% più voluminoso del cervello femminile e termina la sua crescita uno o due anni più tardi, il che corrisponde al fatto che nelle ragazze la pubertà inizia più presto. Lo splenio, nella parte posteriore del cervello, è più bulboso nelle donne, più tubolare negli uomini. Anche il corpo calloso è sessuato: il trasferimento delle informazioni varia nelle donne in funzione delle fasi del loro ciclo mestruale. La diagnostica neuronale a risonanza magnetica mostra altresì che gli uomini e le donne trattano l'informazione differentemente, utilizzando o attivando, per realizzare gli stessi compiti, zone differenti del loro cervello. Gli uomini utilizzano la loro materia grigia (che controlla il trattamento dell'informazione) 6,5 volte più delle donne, mentre le donne utilizzano la loro materia bianca (che controlla l'utilizzazione del linguaggio e le connessioni tra i differenti centri del cervello) 10 volte più degli uomini. Nelle donne, l'84% della materia grigia e l'86% della materia bianca sono situate nei lobi frontali del cervello, mentre questi tassi crollano rispettivamente al 45% e allo 0% negli uomini.

Montréal 2002 ; Sabra F. Brook e Joseph F. Dooley, *Pourquoi les hommes regardent à gauche et les femmes tournent à droite*, City Éditions, Paris 2005. L'opera di Simon Baron-Cohen, professore al dipartimento di psicologia e psichiatria al Trinity College di Cambridge, è particolarmente interessante. La tesi dell'autore è che il cervello femminile è orientato fondamentalmente verso l'empatia (tipo E), mentre il cervello maschile è orientato fondamentalmente verso la costruzione di sistemi (tipo S). Questa constatazione lo ha indotto a considerare l'autismo come una forma patologica estrema del cervello S (la maggior parte degli autistici è quasi completamente priva di empatia, ma si rivela spesso eccellente nel calcolo e nella costruzione di sistemi complessi). Questa ipotesi sembra confermata dal fatto che la maggior parte delle femmine affette da autismo presenta caratteristiche di mascolinizzazione fisiologica e neuroendocrinologica.

[81] Jean-Albert Meynard, *Le Sexe du cerveau*, *op. cit.*, pp. 36 e 67. «I maschi e le femmine non sono identici e la chiave di questa differenza risiede nel cervello [...] e in una esposizione precoce del cervello a certi ormoni», nota ugualmente Bonnie Macmillan (*Why Boys are Different*, Hamlyn, Londra 2004).

Per questo, le lesioni dei lobi frontali provocano nelle donne un maggior numero di conseguenze[82].

Il linguaggio è trattato nel cervello dall'emisfero sinistro, come pure la deduzione, il calcolo, il pensiero analitico, la classificazione sequenziale o la coscienza del tempo. L'emisfero destro è invece associato al pensiero olistico, alla visione e alla percezione dello spazio, all'inventiva e alla prospettiva. Secondo certi autori, le donne tendono a utilizzare di più i loro due emisferi, mentre gli uomini utilizzerebbero soprattutto quello sinistro. Meno unilateralizzate degli uomini, utilizzerebbero le loro naturali disposizioni neuronali per pervenire a più frequenti connessioni interemisferiche.

La differenza più affidabile tra i sessi è quella della fluidità verbale. Le ricerche condotte sui gemelli mostrano che questa fluidità è ereditabile per circa il 40% (il che significa che la varianza interindividuale in questo campo dipende per il 40% da fattori genetici. Ereditabile ed ereditario, ricordiamolo, non sono sinonimi). Le donne superano regolarmente gli uomini nei test di capacità verbale, mentre gli uomini superano regolarmente le donne nei test basati sulle capacità visive e spaziali. Questa differenza si manifesta molto presto. A 18 mesi, le femminucce possiedono in media già un lessico di 90 parole, contro 40 nei maschietti, i quali superano le prime negli esercizi di rotazione mentale sin dall'età di quattro anni. Le femminucce iniziano a superarli alla stessa età per quanto riguarda la fluidità verbale. Le donne parlano mediamente tre volte più degli uomini. Utilizzano circa 20.000 parole differenti al giorno, ossia 13.000 in più degli uomini, parlano ugualmente più in fretta e investono nel linguaggio una parte più grande della loro capacità cerebrale. È anche soprattutto attraverso parole che esprimono la loro aggressività. La marcata propensione a parlare o esteriorizzare i propri affetti mediante la parola è legata a una proteina direttamente associata alla comunicazione e al linguaggio, la proteina FOXP2, di cui si è recentemente scoperto

[82] Cfr. Sandra F. Witelson, «Neural Sexual Mosaicism. Sexual Differentiation of the Human Temporo-parietal Region for Functional Asymmetry», in *Psychoneuroendocrinology*, 1991, pp. 131-153.

che, nei ratti, si ritrova in più forte percentuale (il 30% in più) nell'emisfero sinistro del cervello delle femmine che in quello dei maschi[83].

Numerosi lavori dimostrano che gli uomini sono più abili a identificare oggetti in un orientamento alterato, immaginano più facilmente le operazioni di rotazione di un oggetto tridimensionale nello spazio, o si fanno una migliore rappresentazione mentale di una strada da seguire, mentre le donne, che colgono i segni sociali meglio di quanto padroneggino i sistemi spaziali, sono più abili nel ricordare la sistemazione spaziale di serie di oggetti o nella memorizzazione delle parole[84]. Nel 2008, la superiore attitudine degli uomini a procedere mentalmente a operazioni di rotazione di un oggetto tridimensionale nello spazio è stata messa in rapporto con la maggiore superficie dei lobi parietali del loro cervello[85].

Statisticamente, i dati femminili sono frequentemente più raccolti intorno alla media. Il QI medio delle donne e degli uomini, ad esempio, è sensibilmente lo stesso, ma la divaricazione-tipo è nelle donne più limitata che negli uomini, il che significa che troviamo meno donne alle due estremità della curva di Gauss che esprimono la distribuzione delle capacità cognitive[86]. In poche parole, tra gli uomini ci sono, al contempo, più geni e più ritardati o idioti: gli uomini sono più «eccezionali» o «estremi», nel meglio come nel peggio. Solo 19 donne (il 2,3%) figurano tra le 563 personalità che hanno ricevuto un premio Nobel attribuito nei campi dell'economia, della scienza e della letteratura nello spazio di cinquant'anni. La dislessia è, per contro, due volte più frequente nei maschi, la sindrome del deficit di at-

---

[83] Ricerca realizzata alla Scuola di medicina dell'università del Maryland, sotto la direzione di J. Michael Bowers, Miguel Perez-Pouchoulen, N. Shalon Edwards e Margaret McCarthy. Cfr. *The Journal of Neuroscience*, 20 febbraio 2013.

[84] Cfr. Catherine Gouchie e Doreen Kimura, «The Relationship between Testosterone Levels and Cognitive Ability Patterns», in *Psychoneuroendocrinology*, 1991, 4, pp. 323-324.

[85] Studio realizzato all'università dello Iowa, pubblicato in *Brain and Cognition*, 5 novembre 2008.

[86] Cfr. Simon Baron-Cohen, *The Essential Difference. Men, Women and the Extreme Male Brain, op. cit.*

tenzione con iperattività (TDAH) tre volte più frequente, le sindromi del linguaggio e della lettura quattro volte più frequenti, l'autismo da quattro a dieci volte più frequente, la sindrome di Asperger dieci volte più frequente. La depressone e l'ansia sono, invece, due volte più frequenti tra le donne e, a parità di consumo, queste ultime sono ugualmente più vulnerabili all'alcool. Queste disparità confermano che gli uomini sono più fragili delle donne, questa maggiore fragilità constatandosi sin dalla fase embrionale (tra i maschi c'è un 7% in più di prematuri). Scrive Susan Pinker: «La variazione maschile è più grande. Se la media degli uomini – i risultati medi del gruppo – è pressappoco equivalente a quella delle donne, i loro risultati individuali sono più dispersi; ad esempio, si trovano più uomini molto stupidi o molto intelligenti, molto pigri o pronti a uccidersi di lavoro. Sono più numerosi gli uomini a presentare fragilità di ordine biologico e attitudini eccezionali in ambiti di interesse limitati [...] La curva normale degli uomini si presenta differentemente, con più individui alle estremità [...] Ci sono più casi atipici tra gli uomini e più casi "normali" tra le donne»[87].

La speranza di vita media dei due sessi è nettamente aumentata in questi ultimi anni, ma la distanza tra i sessi non è diminuita: 84,8 anni per le donne, 78,1 anni per gli uomini[88]. Se gli uomini hanno una durata di vita meno lunga delle donne, essi conservano la loro capacità riproduttiva più a lungo (l'età alla quale la maggior parte delle donne cessa di poter avere bambini naturalmente si situa intorno ai 40 anni, ossia precede la menopausa). Questo significa che benefi-

---

[87] Susan Pinker, *Le Sexe fort n'est pas celui qu'on croit*, *op. cit.*, p. 26.

[88] Negli Stati Uniti, più dell'80% dei centenari sono donne. Recenti ricerche hanno messo in rapporto la superiore longevità delle donne con specifiche mutazioni che hanno interessato il loro DNA mitocondriale nel corso dell'evoluzione (cfr. *Current Biology*, agosto 2012). La minore longevità degli uomini non si spiega soltanto con il gusto maschile per le attività a rischio, ma col fatto che l'ormone sessuale maschile tende a indebolire il sistema immunitario. Anche per questo gli uomini vivono più a lungo quando vengono castrati. Uno studio sulla speranza di vita degli eunuchi coreani, servitori alla corte imperiale tra il 1392 e il 1910, ha permesso di constatare che questi ultimi vivevano in media fino a 70 anni, mentre gli aristocratici della corte morivano in media a 56 anni; la proporzione di centenari tra gli eunuchi era quindi di 130 volte superiore a quella osservata nella stessa epoca nei paesi sviluppati (cfr. *Current Biology*, 25 settembre 2012).

ciano di un vantaggio in termini di successo riproduttivo, ma non in termini di sopravvivenza.

Nel corso della loro vita, gli uomini assumono più rischi delle donne, hanno più incidenti, commettono più crimini e atti di delinquenza, sono arrestati più frequentemente, si ammalano più spesso e muoiono più giovani. In tutti i paesi del mondo, l'immensa maggioranza dei criminali e degli assassini sono uomini, anche quando i crimini che commettono non rinviano affatto alla forza fisica. In Francia, l'85% degli omicidi e il 98% dei crimini sessuali sono commessi da uomini (che rappresentano ugualmente il 96% della popolazione carceraria). In Gran Bretagna, le donne rappresentavano, nel 1995, il 3,7% delle persone incarcerate. La spiegazione secondo la quale le donne sono meno criminali perché non hanno abbastanza forza fisica non è accettabile, perché un grandissimo numero di crimini e delitti non esige precisamente una forza fisica per essere compiuto. Gli uomini hanno anche più incidenti d'auto in conseguenza di errori commessi e adottano più spontaneamente comportamenti pericolosi (in Francia, nel 2012, più di tre quarti dei morti sulle strade e il 92% dei conducenti coinvolti in un incidente mortale erano uomini). È legittimo concluderne che le donne hanno per natura una minore propensione a ricorrere alla violenza o a reagire in modo violento a situazioni di crisi. I tentativi di suicidio sono più frequenti tra le donne, ma i morti per suicidio più frequenti tra gli uomini, perché sono loro a sbagliare di meno (il tentativo di suicidio è più frequentemente un appello ai vivi che non espressione di un vero desiderio di morte). In caso di stress, gli uomini tendono a rinchiudersi in se stessi, le donne a esteriorizzare i loro problemi.

Le donne possiedono un odorato più fine. La vista degli uomini è più penetrante, quella delle donne più sinottica e colorata. Gli uomini surclassano le donne nel riconoscimento dei volti, ma le donne surclassano gli uomini nel riconoscimento delle espressioni[89]. Uno studio

---

[89] Nel senso letterale dell'espressione, gli uomini e le donne non vedono le cose alla stessa maniera. Due ricerche empiriche sul modo di raccolta dell'informazione visiva realizzate, l'una sotto la direzione di Israel Abramov, della City University di New York, e l'altra da ricercatori

realizzato all'ospedale universitario di Bochum dimostra che gli uomini scoprono più facilmente le emozioni degli altri uomini guardando i loro occhi o il loro viso, mentre hanno più difficoltà a identificare e interpretare le emozioni delle donne[90]. In generale, le donne parlano usando toni più acuti rispetto agli uomini (li separa circa un ottavo). Sembra che Margaret Thatcher si sforzasse di parlare con voce più grave per consolidare meglio la sua autorità[91]! Per quanto concerne il tatto, le donne possiedono fino a dieci volte più recettori cutanei degli uomini. La pupilla dell'occhio si dilata più o meno nei due sessi in funzione della quantità di luce che colpisce la retina, ma, a parità di luce, la pupilla delle donne è in media di un diametro superiore a quella degli uomini. Le pupille delle donne si dilatano inoltre spontaneamente quando vedono dei bimbi, il che non accade negli uomini.

Gli uomini e le donne non sono affetti nelle stesse proporzioni dalle stesse malattie, principalmente per quanto riguarda le malattie cardiovascolari, il cancro, le epatiti e l'osteoporosi. Reagiscono differentemente agli stessi farmaci. La depressione, l'ansia, le fobie (agorafobia, fobie di certi animali, di certi cibi, di certi procedimenti medici, del sangue, ecc.), colpiscono più le donne che gli uomini.

I sintomi delle malattie non sono sempre gli stessi: gli uomini che stanno per avere un infarto avvertono un dolore irradiante al braccio sinistro, mentre le donne avvertono nausee e dolori addominali. Il cancro del colon colpisce gli uomini prima delle donne e i tumori nei due sessi non si situano allo stesso posto. Lo stato ormonale delle donne è un fattore determinante dell'epatite C cronica e soprattutto dell'osteoporosi[92].

---

dell'università di Bristol, hanno recentemente dimostrato che i movimenti degli occhi sono meno numerosi nelle donne, che gli uomini sono più sensibili ai dettagli e agli oggetti in movimento, ma che le donne discriminano meglio tra i colori. Cfr. *Biology of Sex Differences*, settembre 2012; *PloS One*, 30 novembre 2012.

[90] *PloS One*, 15 aprile 2013. Un altro studio, realizzato da un'*équipe* di psicologi dell'università di Amsterdam, dimostra che, in caso di pericolo, le persone tendono a seguire i movimenti degli occhi degli individui i tratti del cui viso sono più maschili (*PloS One*, 3 aprile 2013).

[91] Cfr. D. A. Puts, S. J. C. Gaulin et al., «Dominance and the Evolution of Sexual Dimorphism in Human Voice Pitch», in *Evolution and Human Behavior*, 2006, pp. 283-296.

[92] Cfr. Giovannella Baggio, «Gender Medicine: A Task for the Third Millenium», in *Clinical and*

Il ciclo mestruale influisce sul comportamento femminile in un modo, sottile ma netto, che è stato oggetto di numerosi studi empirici. Nel periodo dell'ovulazione, ossia nel momento in cui sono più feconde, le donne tendono, senza nemmeno accorgersene, a vestirsi meglio, a truccarsi meglio, a rendersi più attraenti, a spendere più soldi per gli abiti. L'ovulazione influisce a loro insaputa sui loro desideri di acquisto e la loro maniera di consumare. «In modo spettacolare», spiega Jean-Paul Mialet, «certe ricerche sulle relazioni tra bellezza facciale e impregnazione ormonale confermano le tesi evoluzioniste mostrando che gli uomini sono più attratti dai volti di donne in fase di ovulazione»[93]. Altri studi dimostrano, dal canto loro, che le donne nel periodo dell'ovulazione sono più attratte dagli uomini dai volti che presentano lineamenti fortemente maschili[94]. Le fasi del ciclo mestruale influiscono ugualmente sulla capacità di individuazione degli odori.

Negli anni Trenta, si è visto che era possibile modificare il comportamento sessuale dei porcellini d'India alterandone gli ormoni. Nel 1959, William C. Young e i suoi collaboratori dell'università del Kansas hanno dimostrato il ruolo svolto dagli ormoni nella fase prenatale sullo sviluppo del sistema nervoso, il che ha permesso il progresso dell'endocrinologia comportamentale. Si è anche dimostrato che feti femminili esposti al testosterone nella fase prenatale sviluppavano in età adulta dei comportamenti maschili[95]. Questi lavori sono stati poi confermati nell'uomo[96]. L'iniezione di testosterone o di androgeni in femmine di roditori scatena infatti comportamenti «ma-

Laboratory Medicine, 2013, pp. 713-727.

[93] *Sex aequo, op. cit.*, p. 174.

[94] Cfr. *Evolutionary Psychology*, 2013, pp. 248-262.

[95] Cfr. C. H. Phoenix, R. W. Goy et al., «Organizing Action of Prenatally Administered Testosterone Propionate on the Tissues Mediating Mating Behavior in the Female Guinea Pig», in *Endocrinology*, 1959, pp. 369-382.

[96] Cfr. J. M. Reinisch, M. Ziemba-Davis et al., «Hormonal Contributions to Sexually Dimorphic Behavioral Development in Humans», in *Psychoneuroendocrinology*, 1991, pp. 213-278; A. P. Arnold, «The Organizational-activational Hypothesis as the Foundation for a Unified Theory of Sexual Differentiation of All Mammalian Tissues», in *Hormones and Behavior*, 2009, pp. 570-578.

schili» a cominciare da una maggiore aggressività. Nei topi, la soppressione nella femmina di un unico gene (FucM) scatena in essa una «mascolinizzazione» del suo cervello e l'adozione di comportamenti tipicamente maschili. Nella specie umana, l'esposizione prenatale a un tasso troppo elevato di testosterone provoca una propensione all'aggressività verbale[97]. Essa può anche produrre nelle femmine una malattia genetica a trasmissione autosomica recessiva, l'iperplasia congenita surrenale, che si constata spesso nei «maschi mancati», i neonati femminili che presentano segni di mascolinizzazione alla nascita o le giovani adolescenti affette da una pubertà precoce[98]. Le donne diventano più «maschili» dopo la menopausa perché il loro corpo registra un aumento del tasso di testosterone, mentre negli uomini accade il contrario (un'ondata di estrogeni li rende meno «maschili»).

Tutte queste differenze si prolungano, evidentemente, nei comportamenti amorosi. Ma qui, prima di andare oltre, diciamo una volta per tutte che parlare di «uomini» e «donne» ha ovviamente senso solo dal punto di vista *statistico*. Tenuto conto del polimorfismo della specie umana, si trovano sempre delle eccezioni. L'errore o il sofisma consiste nel dimenticare che l'eccezione conferma la regola o, ancor più frequentemente, nello strumentalizzare l'eccezione per farne una norma tra le altre. Lo stesso accade con ogni affermazione relativa a un gruppo: quando si dice che i napoletani sono più estroversi degli islandesi, non si vuol dire che *nessun* islandese è estroverso, né che *nessun* napoletano tende all'introversione! Ci si riferisce soltanto a un dato d'assieme che, dal punto di vista statistico, può essere empi-

---

[97] Cfr. «The Effect of Prenatal Sex Hormones on the Development of Verbal Aggression», in *Journal of Communication*, 2012, pp. 778-793.

[98] Si tratta di un'anomalia della biosintesi degli ormoni surrenali. Uno studio effettuato nel 1984 sotto la direzione di John Money, dell'università John Hopkins, ha permesso di constatare che il 37% delle donne affette da iperplasia congenita surrenale si descrivono come lesbiche o bisessuali («Adult Erotosexual Status and Fetal Hormonal Masculinization and Demasculinization», in *Psychoneuroendocrinology*, 1984, pp. 405-414). Cfr. anche Bonnie Auyeung, Simon Baron-Cohen, Emma Ashwin, Rebecca Knichmeyer, Kevin Taylor, Gerald Hackett e Melissa Hines, «Fetal Testosterone Predicts Sexually Differentiated Childhood Behavior in Girls and in Boys», in *Psychological Science*, 2009, pp. 144-148.

ricamente verificato. È ugualmente possibile essere uomo e avere un seno, essere donna e non averne: ciò non toglie che, da un punto di vista statistico, le donne hanno più seno degli uomini. Aggiungiamo che uno «stereotipo» è sempre la generalizzazione abusiva di un dato statistico generalmente verificabile.

Ci si è a lungo limitati a opporre una sessualità femminile giudicata più diffusa a una sessualità maschile considerata più determinata. In realtà, la sessualità femminile non è una sessualità più inibita o più tenuta a freno della sessualità maschile, ma una sessualità differente, che non fiorisce allo stesso modo. C'è più tenerezza nelle donne che negli uomini, ad esempio, ma la tenerezza non ha niente a che vedere con l'emotività (si può essere molto emotivi senza essere teneri). La personalità amorosa, i meccanismi del desiderio, i comportamenti di seduzione, la gestione delle emozioni non sono gli stessi nei due sessi[99].

Molte di queste differenze sono state acquisite nel corso dell'evoluzione. L'affermazione secondo la quale l'uomo è «più naturalmente poligamo» della donna, ad esempio, non ha niente a che fare con la filosofia morale né con «stereotipi» di ordine culturale, ma deve essere compresa nella prospettiva evoluzionistica della procreazione. In questo ambito, il «costo di investimento» è radicalmente differente per i due sessi: una donna può, al massimo, sperare di restare incinta una volta all'anno, mentre un uomo può, teoricamente, fecondare una donna differente in ogni rapporto sessuale[100]. Il successo riproduttivo dei maschi aumenta dunque con il numero dei suoi partner, il che non accade con le femmine le quali, per massimizzare il loro successo riproduttivo, hanno, al contrario, interesse a scegliere bene il loro partner e a instaurare con il padre dei loro bambini un legame che garantisca durevolmente la loro sicurezza. Come scrive Jean-Paul Mialet, «nell'interesse della conservazione delle specie in generale,

---

[99] Cfr. «Men and Women Have Major Personality Differences», in *PloS One*, 4 gennaio 2012.

[100] L'investimento parentale è stato oggetto di innumerevoli studi a partire dall'articolo fondatore di Robert Trivers, «Parental Investment and Sexual Selection», in Bernard G. Campbell (a cura di), *Sexual Selection and the Descent of Man, 1871-1971*, Aldine Publ., Chicago 1972, pp. 136-179.

compresa la specie umana, è certamente preferibile che i maschi disseminino i loro geni e che le femmine scelgano i geni migliori»[101]. Perciò, constata la neurobiologa Lucy Vincent, «in tutte le specie, i maschi mirano alla quantità e le femmine alla parsimonia» (si potrebbe anche dire: alla qualità)[102]. In tutte le specie di mammiferi, l'investimento rappresentato per i maschi e le femmine dalla messa al mondo di una prole (nella specie umana, un semplice eiaculato per l'uomo, la prospettiva di una gravidanza, di un parto e l'educazione di bambini in tenera età per la donna) determina dunque il grado di discriminazione esercitato da ogni individuo per la selezione dei suoi partner. Più questo investimento è importante, più la discriminazione è grande, il che spiega che le femmine discriminino tra i loro partner molto più dei maschi. Nella maggior parte delle culture, sono gli uomini a cercare di ottenere l'accesso alle donne, ma sono le donne a scegliere gli uomini accettando o no di rispondere ai loro approcci.

Questo fenomeno si ritrova anche fra i grandi primati. Le femmine tendono, di conseguenza, a limitare il successo riproduttivo dei maschi, il che aumenta la competizione intrasessuale tra i maschi per l'ottenimento delle femmine[103]. Poiché ogni maschio può inseminare diverse femmine in poco tempo, mentre una femmina, nel corso della sua vita, può avere solo un piccolo numero di bambini, è abbastanza normale, a causa di questa asimmetria, che un gene tendente ad aumentare la promiscuità o la «poligamia» nei maschi sia stato favorito dalla selezione naturale come fattore adattativo.

Questa superiore capacità che hanno gli uomini di diffondere i loro geni è forse la ragione biologica per la quale le donne, benché

---

[101] *Sex aequo, op. cit.*, p. 100.

[102] Lucy Vincent, *Où est passé l'amour?*, Odile Jacob, Paris 2007. Cfr. anche Robert L. Trivers, «Parental Investment and Sexual Selection», art. cit.

[103] Sulla fisiologia femminile come principale fattore di limitazione in materia di riproduzione e sull'importanza della competizione intrasessuale (tra i maschi) in opposizione alla competizione intersessuale, cfr. Steven Moxon, «The Origin of the Sexual Divide in the "Genetic Filter" Function: Male Disadvantage and Why It Is not Perceived», in *New Male Studies*, 2012, 3, pp. 96-124.

abbiano oggi acquisito la padronanza della loro fertilità, si impegnino in generale meno rapidamente o meno spontaneamente in una relazione sessuale, soprattutto quando è effimera. Dato che nel corso dell'evoluzione le donne dovevano selezionare tra i maschi quelli che avrebbero fornito maggiori garanzie di sopravvivenza alla loro prole, esse continuano a pensare che una relazione sessuale le impegni più degli uomini e le esponga a maggiori rischi. Questa è forse anche la ragione per cui gli uomini vogliono più frequentemente avere figli che figlie (nelle donne si osserva il contrario). Per secoli, le donne hanno cercato di farsi sposare e gli uomini di fare l'amore. Nelle società tradizionali, accettare di sposarsi era per gli uomini un modo di poter fare regolarmente l'amore, mentre per le donne accettare di fare l'amore era un modo di sposarsi. Anche nell'epoca della «libertà sessuale», le donne continuano, in media, ad avere durante la loro vita meno partner sessuali degli uomini. «La donna ama il desiderio che provoca negli uomini, ma prova piacere solo con l'uomo che si sceglie», scrive ancora Jean-Paul Mialet. «L'uomo ama il piacere che si prende con una donna, ma è curioso di tutte»[104].

In tutte le culture umane, l'80% delle donne si sposa con uomini che sono più anziani, più diplomati e più ricchi di loro, mentre gli uomini che esse sposano fanno la scelta opposta. È infatti una invariante antropologica che la gioventù e la bellezza sono ciò che attira maggiormente gli uomini a scapito del resto. La ragione è che la gioventù va statisticamente di pari passo con la bellezza, e che la bellezza (manifestata, tra l'altro, dalla simmetria dei tratti del viso) è generalmente un segno di buona salute suscettibile di trasmettersi alla discendenza. «L'impregnazione estrogenica rivelata dai tratti del viso di giovani donne costituisce una garanzia di efficacia riproduttiva»[105]. Gli uomini sono dunque più particolarmente attratti dalle donne i cui visi possiedono le caratteristiche della giovinezza (mascella poco prominente, grandi occhi, gote tonde, ecc.). Questa preferenza è persino ancor più marcata per un'avventura passeggera che per una

---

[104] *Sex aequo, op. cit.*, p. 96.
[105] *Ibidem*, p. 174.

unione durevole[106]. È ugualmente accertato che gli uomini preferiscono le donne dal timbro di voce più alto, tratto considerato «più giovanile» e «più femminile»[107]. Si nota infine in loro una preferenza universale per le donne che hanno un rapporto in contrasto tra girovita e fianchi *(waist-to-hip ratio)*, perché questo rapporto indica la presenza di una maggiore quantità di ormoni riproduttori (estradiolo e progesterone) e costituisce dunque un indizio di fertilità.

Se gli uomini sono interessati anzitutto al fisico delle loro partner, le donne si interessano prioritariamente piuttosto allo status sociale, perché questo status è una garanzia di sicurezza per sé come per la loro prole. «Si osserva nelle donne un'attrazione quasi magnetica per la competizione e il successo maschili, e questo ovunque nel mondo», precisa Susan Pinker[108].

Tutte le ricerche disponibili attestano infatti che gli uomini cercano più delle donne uno status sociale suscettibile non soltanto di fruttare loro più denaro, ma di essere trasformato in opportunità di seduzione. Là dove le donne seducono con il loro corpo e il loro modo di essere, gli uomini cercano di sedurre con i mezzi di cui dispongono e il rango sociale che hanno acquisito. È anche per migliorare il loro status sociale che gli uomini si impegnano più frequentemente in competizioni pericolose e attività a rischio, soprattutto quelle dove debbono affrontare dei rivali. Il fatto, per le donne, di poter avere successo professionalmente tanto quanto gli uomini non ha cambiato affatto questa regola. Un'inchiesta realizzata nel giugno 2008 indicava che, nell'impresa, «le donne dirigenti descrivono gli uomini dirigenti come dirigenti, mentre gli uomini dirigenti descrivono le donne di-

---

[106] Cfr. *British Journal of Psychology*, giugno 2013.
[107] Cfr. *Evolutionary Psychology*, 2013, pp. 227-237.
[108] *Le Sexe fort n'est pas celui qu'on croit*, *op. cit.*, p. 264. Cfr. anche David Buss, «Sex Differences in Human Mate Preferences. Evolutionary Hypotheses Tested in 37 Cultures», in *Brain and Behavioral Sciences*, 1989, 12, pp. 1-49. Questo studio mostra che, nella maggior parte delle culture umane, sotto l'influenza delle differenti pressioni selettive intervenute nel corso dell'evoluzione, gli uomini si interessano prioritariamente alle capacità riproduttive, le donne all'acquisizione di risorse. Dello stesso autore: *Les Stratégies de l'amour*, Inter-Éditons, Paris 1994. Cfr. ugualmente Philippe Gouillon, *Pourquoi les femmes des riches sont belles. Programmation génétique et compétition sexuelle*, Duculot, Louvain-la-Neuve, 2003 (2ª ed. : De Boeck, Bruxelles 2010).

rigenti come donne». Il fatto costante è che, nella scelta della loro partner, gli uomini sono molto meno influenzati delle donne dal rango sociale, tratto che si osserva già nei primati[109].

Rari sono gli uomini attratti sessualmente da Martine Aubry, Angela Merkel o Margaret Thatcher solo in virtù della loro celebrità politica o sociale, mentre il più brutto dei cantanti del *box office* sarà presto circondato da una banda di ammiratrici. Un operaio agogna raramente una racchiona per il fatto che è imprenditrice, mentre gli amori di un padrone e della sua bella segretaria sono di un'estrema banalità. Il tradizionale fascino delle donne per gli attributi del potere, percepiti come segni di protezione e sicurezza, è dunque lungi dall'essere scomparso[110].

Constatiamo ancora che, in tutte le popolazioni umane, le donne sono mediamente più piccole degli uomini (e che hanno una pelle più chiara), mentre le ricerche di psicologia sociale confermano regolarmente la preferenza delle donne per uomini di statura più alta della loro e, viceversa, la preferenza degli uomini per donne più basse. Gli uomini più alti della media e le donne più basse della media si mettono perciò spesso insieme e hanno più bambini. Priscille Touraille, nei suoi lavori, ha studiato il problema di questa doppia forma sessuale di statura, che si ritrova ovunque[111]. La sua ipotesi è che, nel corso dell'evoluzione, l'alta statura nelle donne è stata oggetto di una contro-selezione derivante dal fatto che hanno avuto un accesso più limitato alle «proteine controllate dagli uomini, nutrimenti più cruciali per la crescita e la riproduzione».

---

[109] Cfr. Katharine Blick Hoyenga e Kermit T. Hoyenga, *Gender-related Differences. Origins and Outcomes*, Allyn & Bacon, Boston 1993.

[110] Per una recente conferma, cfr. Norman P. Li, Jose C. Yong et al., «Mate Preferences Do Predicr Attraction and Choises in the Early Stages of Male Selection», in *Journal of Personality and Social Psychology*, 5 agosto 2013.

[111] Priscille Touraille, *Hommes grands, femmes petites: une évolution coûteuse. Les régimes de genre comme force sélective de l'adaptation biologique*, éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris 2008; «Coûts biologiques d'une petite taille pour les *Homo sapiens* femelles: nouvelles perspectives sur le dimorphisme sexuel de stature», in Thomas Heams, Philippe Huneman, Guillaume Lecointre e Marc Silberstein (a cura di), *Les Mondes darwiniens. L'évolution de l'évolution*, Syllepse, Paris 2009, pp. 587-606.

Queste disuguaglianze alimentari avrebbero accentuato il dimorfismo sessuale di statura, sebbene le donne più basse abbiano un bacino di dimensione più ridotta di quelle più alte, il che rende in loro il parto più difficile (in modo che l'accoppiamento con donne di statura più piccola appare come meno compatibile con la ricerca di un successo riproduttivo ottimale). La sua conclusione è che «il dimorfismo sessuale di statura potrebbe essere al contempo perfettamente biologico, ma anche perfettamente sociale nella sua origine». Notiamo tuttavia che il dimorfismo sessuale di statura si ritrova già presso i primati superiori e che sembra proprio essere il risultato di una competizione sessuale tra i maschi (i maschi più alti tendono a monopolizzare le copulazioni e hanno dunque più discendenti, che trasmettono la variazione genetica della loro alta statura).

Un'altra invariante antropologica è che gli uomini hanno un approccio più analitico delle donne e le donne un approccio più globale o più sintetico degli uomini. Il fisico di un uomo contribuisce, beninteso, a renderlo desiderabile agli occhi di una donna che però raramente si ferma a questo aspetto fisico: per lei, la seduzione forma un tutto. Il suo erotismo resta un erotismo di contatto globale e di relazione. Gli uomini si interessano anzitutto al fisico delle donne, le donne al fisico, all'aspetto, al fascino, alla posizione sociale, all'intelligenza, all'umorismo, ecc. L'uomo è molto più guardone della donna. È più eccitato della donna dalla sola vista degli organi genitali. Il desiderio di un uomo può essere suscitato da un paio di natiche o di seni, una foto di clitoride in primo piano, delle mutandine, un reggiseno, uno specolo; il desiderio di una donna è raramente suscitato dalla sola vista di un glande, di un paio di testicoli o mutande...

Diversi studi empirici confermano la tendenza degli uomini a vedere nel corpo delle donne un assemblaggio di differenti parti più o meno sessualmente attraenti piuttosto che una persona globale. Questa tendenza all'«oggettificazione», legata a una percezione analitica e dissociante, spiega che i fattori scatenanti del desiderio non siano gli stessi negli uomini e nelle donne, che i loro meccanismi erotici non rispondano agli stessi segnali. È un fatto che gli uomini dissocino più facilmente delle donne le relazioni puramente sessuali e l'attrattiva

amorosa o sentimentale. «In generale», scrive Michel Schneider, «per gli uomini, amore vuol dire sesso, per le donne, sesso vuol dire amore»[112]. «La donna cerca in primo luogo una storia che dia un senso alla sua carne», aggiunge Jean-Paul Mialet[113]. Ciò spiega che il consumo di pornografia resti in maggioranza maschile e che la prostituzione femminile sia infinitamente più diffusa della prostituzione (eterosessuale) maschile.

Nemmeno la competizione inter-maschile per sedurre le donne si manifesta allo stesso modo della competizione inter-femminile per suscitare il desiderio degli uomini. La gelosia, infine, non assume le stesse forme: tutti gli studi di cui disponiamo mostrano che gli uomini sono più sensibili all'infedeltà sessuale (73%), che in passato li minacciava di dover allevare senza saperlo il bambino di un altro, le donne più sensibili all'infedeltà amorosa (96%), che in passato minacciava la sicurezza del loro legame di coppia[114].

*

L'ideologia del genere, come si è visto, pensa il genere come privo di rapporto con il sesso e fa anche volentieri un parallelo con la coppia natura-cultura. La natura sarebbe fatalista, determinista, alienante, mentre la cultura sarebbe intrinsecamente emancipatrice[115]. Riconoscere l'importanza della cultura implicherebbe dunque la messa in discussione del «discorso naturalista della chiusura delle donne nel loro destino bio-fisiologico» (Danièle Sallenave). L'essere umano diventerebbe tanto più umano quanto più fondamentalmente romperebbe con la natura. Si riconosce qui un argomento classico

---

[112] *La Confusion des sexes, op. cit.*, p. 125.
[113] *Sex aequo, op. cit.*, p. 87.
[114] I primi lavori su questo tema sono stati realizzati circa vent'anni fa (David M. Buss, Randy J. Larsen e Drew Westen, «Sex Differences in Jealousy», in *Psychological Science*, 6 novembre 1996, pp. 373-375). I risultati ottenuti sono conformi a ciò che ci si poteva attendere da un punto di vista evoluzionistico. Cfr. Michael J. Tagler e Heather M. Jeffers, «Sex Differences in Attitudes toward Partner Infidelity», in *Evolutionary Psychology*, 2013, pp. 821-832.
[115] Cfr. in particolare Nicole-Claude Mathieu, «Homme-culture et femme-nature?», in *L'Homme*, luglio-settembre 1973, pp. 101-113.

del pensiero dei Lumi. Secondo questo schema, tra la natura e la cultura bisognerebbe erigere una barriera a tenuta stagna, dato che lasciarsi dettare le proprie scelte dalla natura è sentito come contrario alla libertà. L'uomo dovrebbe costruirsi da solo, e soprattutto costruirsi a partire dal niente. Dovrebbe decidere integralmente da solo ciò che egli è.

L'argomento consistente nell'attribuire alla «natura» una capacità di determinazione totale, o nel rifiutarla per queste stessa ragione, è in realtà un argomento molto debole. Come abbiamo già detto, parlare di «natura» non equivale affatto a invocare un rigido determinismo. Particolarmente nelle società umane, la «natura» non è che una base potenziale che induce o favorisce, ma non costringe. Si dà tuttavia il caso che non se ne possa prescindere. Nel campo della sessualità, non tutto è riducibile al fallo e all'utero, agli ormoni, ai feromoni, al testosterone e all'ossitocina, ma non è una ragione per fare come se tutto questo non esistesse. La differenza di sesso è nell'uomo, come in tutti i mammiferi, un dato biologico. Questo dato biologico è una delle basi «naturali» sulle quali si costruiscono le culture umane, il che non vuol dire che queste culture si riducano alla «natura» o alla biologia. Esse non determinano in modo rigoroso, ma condizionano e predispongono. Ritroviamo qui la vecchia (e falsa) opposizione tra l'innato e l'acquisito.

Ma ritroviamo anche la tradizionale e tragica indifferenza nella quale permangono reciprocamente ricercatori di scienze sociali e specialisti di scienze della vita. L'idea soggiacente a questa indifferenza è che le scienze dell'uomo sfuggono ai vincoli epistemologici validi per le scienze della natura. I sostenitori dell'ideologia del genere ignorano dunque arrogantemente tutti i dati empirici che confermano la realtà della differenza sessuale, li minimizzano o oppongono loro un altero rifiuto, rinchiudendosi così nel diniego[116]. La loro argo-

[116] Cfr., ad esempio, Irène Jonas, *Moi Tarzan, toi Jane. Critique de la réhabilitation «scientifique» de la différence hommes/femmes, op. cit.* L'autrice se la prende particolarmente con la psicologia evoluzionistica che, precisa, «si basa sull'idea che i nostri pensieri e comportamenti, così come le nostre caratteristiche fisiche, sono il risultato dell'evoluzione e dunque sottomessi ai meccanismi della selezione naturale e sessuale» (p. 13). I nostri pensieri e i nostri comportamenti, e persino

mentazione si limita in generale a dire che i dati di cui si dispone sono «insufficienti» o «dubbi» o a insistere sul fatto che la scienza non è sempre così «oggettiva» come pretende (fatto incontestabile, ma che certamente non basta a respingere l'insieme delle sue scoperte e dei suoi enunciati, a meno ovviamente di voler sostenere che *ogni* proposizione scientifica è priva di valore o di significato).

---

le nostre caratteristiche fisiche, non sono dunque, per lei, il risultato dell'evoluzione. Jonas denuncia ugualmente «quella letteratura la quale vuole che le differenze tra uomini e donne corrispondano a una realtà legata alla storia delle specie» (pp. 43-44). Qui non siamo molto lontani dalla critica creazionista della teoria dell'evoluzione. Catherine Vidal, autrice di *Hommes, femmes, avons-nous le même cerveau?* (Le Pommier, Paris 2007), ha dei riferimenti più seri, ma si limita ad assicurare che le differenze uomini-donne sono trascurabili, tenuto conto della plasticità cerebrale comune alla specie. Dunque, sostiene che, nell'*Homo sapiens*, i «comportamenti sono sempre meno regolati dai geni e dagli ormoni», che «lo sviluppo della corteccia cerebrale permette all'essere umano di corto-circuitare l'azione degli ormoni», e che in definitiva «niente è inscritto nel cervello dalla nascita» («Chaque cerveau est différent, quel que soit son sexe», in Catherine Golliau, (a cura di), *Homme, femme... Le lois du genre, Le Point* HS, luglio-agosto 2013, pp. 62 e 65), il che equivale a tenere in poco conto i lavori di cui disponiamo. Tra gli autori che si sforzano di riconciliare scienze sociali e scienze della vita, possiamo nondimeno citare Priscille Touraille, antropologa sociale dell'EHESS, i cui lavori hanno almeno il merito dell'originalità. Il suo punto di vista è che bisogna al contempo dar ragione ai biologi sulla realtà del sesso e a certi sostenitori dell'ideologia del genere, nella misura in cui si concentrano unicamente sul genere. Touraille si prefigge dunque di «rendere conto della duplice dimensione biologica e sociologica» dei rapporti di sesso, il che implica «rompere con una valutazione separata del sesso e del genere e, in una certa maniera, costringere i saperi delle scienze della vita e delle scienze sociali a entrare in dialogo». Bisogna, da un lato, riconoscere la realtà biologica dei caratteri sessuali primari e secondari («i gameti e le gonadi sono una realtà, la differenza di forma e di contributo degli organi nella funzione procreativa è una realtà»), cosa che rifiutano di fare i sostenitori dell'ideologia del genere per i quali il sesso è una pura costruzione sociale, e dall'altra ammettere che gli organi sessuali non bastano a definire gli individui: «Sostengo che la distinzione tra sesso e genere (che gli studi di genere oggi criticano) è la condizione del dialogo tra scienze, ma che per questo dobbiamo, nelle scienze sociali, smetterla di impiegare il termine sesso come sinonimo di categorizzazione sociale e "restituire il sesso" ai biologi. Abbandoniamo le scorciatoie falsamente esplicative del tipo "il sesso è costruito socialmente", non cediamo alla formula, diciamo chiaramente: "i maschi" e "le femmine", è questo che è costruito, è questo che rientra nel genere». «I caratteri biologici del sesso esistono (nel senso della realtà studiata dai biologi)», aggiunge, «gli uomini e le donne non esistono (nel senso di questa realtà). Dunque, gli studi di genere hanno ragione quando dicono che c'è qualcosa di costruito nella nostra concezione del biologico, ma il problema è che non hanno trovato una formula migliore di "il sesso è costruito", come se "il sesso" fosse la stessa cosa dei "sessi" nel senso in cui questo termine designa gli individui». Cfr. Priscille Touraille, «Genre et sexe: sortir de l'imbroglio conceptuel», in Pierre-Henri Gouyon, *Aux origines de la sexualité*, Fayard, Paris 2009, pp. 466-489.

Il rifiuto della differenza è assimilato in psicanalisi a un rifiuto del limite e dell'incompletezza. Ciò induce Boris Cyrulnik a dichiarare che «il "genere" è un'ideologia. Questo odio della differenza è quello dei perversi, che non la sopportano»[117]. L'aspirazione alla «dedifferenziazione» rientra nell'ambito dell'egualitarismo ideologico, che confonde l'uguaglianza con la medesimità. La trasgressione maggiore consiste nel ridurre l'Altro al Medesimo[118]. Ci sarebbe molto da dire su questa *passione del medesimo*, che è anche una *passione del neutro* e una *passione dell'indifferenziato*.

Dire che non si nasce uomo o donna, ma che lo si diventa – o che si diventa ancora qualche altra cosa – è già dire che siamo sempre ciò che abbiamo deciso di essere, che tutto ciò che ci costituisce può formarsi solo per effetto delle nostre scelte, che le nostre scelte si formano solo a valle di noi stessi, senza mai essere influenzate a monte da un dato, da un'eredità o un'appartenenza (dovremo riparlare più avanti di questo fantasma di auto-generazione). Ora, si costruisce sempre su qualcosa che è già là. Come scrive Xavier Lacroix, la libertà non si costruisce *ex nihilo*. «Non è autocreazione, non è arbitrarietà. È anche accoglienza di un dato»[119]. Bisogna dunque rigettare al tempo stesso l'idea di tabula rasa e quella di una determinazione assoluta da parte della natura. L'appartenenza sessuale è tanto un dato originario quanto vocazione mediatizzata attraverso una cultura e una libertà.

Per quanto concerne l'ideologia del genere, il problema che ci si può porre è sapere in che cosa essa dipende ancora dal «femminismo» a partire dal momento in cui si propone di scollegare il «maschile» dal sesso dell'uomo e il «femminile» dal sesso della donna, tendendo così all'indistinzione dei sessi, o almeno alla cancellazione della di-

---

[117] Boris Cyrulnik, intervista, in *Le Point*, 29 settembre 2011. Sulla negazione del sesso come fatto biologico, cfr. anche Dany-Robert Dufour, «Le déni de la "sexion"», in *L'Art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ere du capitalisme total*, Denoël, Paris 2003, pp. 179-223.

[118] Cfr. Monette Vacquin e Jean-Pierre Winter, «Pour en finir avec père et mère», in *Le Débat*, marzo-aprile 2013, pp. 84-89.

[119] «La différence sexuelle a-t-elle une porte spirituelle?», in Xavier Lacroix (a cura di), *Homme et femme. L'insaisissable différence*, Cerf, Paris 1993, p. 142.

stinzione sessuata. Se non ci sono più uomini né donne, perché infatti continuare a parlare di «maschile» e «femminile»? E se i sessi non esistono, qual è dunque il soggetto del femminismo? Come possono le donne essere donne negando la realtà di una specificità femminile, ossia di qualcosa che le caratterizza in quanto donne? Più precisamente, come possono liberarsi in quanto donne negandosi al contempo come donne? Come osserva Catherine Malabou, «bisognerebbe accettare l'idea che il femminismo può ormai essere inteso come un femminismo senza donna [...] Se il femminile ha un "senso", lo avrebbe allora nella misura in cui permette di rimettere in discussione l'identità della donna e deriva dalla decostruzione e dallo spostamento di questa stessa identità [...] Che cos'è il femminismo, se bisogna cancellarne la sua fonte, la donna?»[120].

Ci si può infatti interrogare su un «femminismo» consistente nel liberare la donna dal femminile, nell'ingiungerle di considerare come costruzione illusoria tutto ciò che costituisce la sua femminilità, per permetterle di accedere allo *status* di soggetto di diritti universali astratti. Essendo la differenza considerata un ostacolo a ogni logica di emancipazione, ne deriva infatti lo strano paradosso per cui le donne sono invitate a lottare contro ogni ancoraggio nella loro femminilità, «come se la prigione da cui bisognava estirparle fosse quella del loro involucro corporeo» (Camille Froidevaux-Metterie). La svalutazione del sesso provoca allora la svalutazione del corpo che porta questo sesso. La «liberazione» passa attraverso la defemminizzazione e la disincarnazione – il che è tanto più assurdo in quanto è molto più difficile per le donne che per gli uomini astrarsi da una relazione con gli altri che passi attraverso il loro corpo[121]. L'ostilità alla differenza

---

[120] Catherine Malabou, «Le sens du "feminin"», in *La Revue du MAUSS*, 1º semestre 2012, pp. 180-187. Cfr. anche Catherine Malabou, *Changer de différence. Le féminin et la question philosophique*, Galilée, Paris 2010.

[121] Camille Froidevaux-Metterie scrive molto giustamente che «l'attenzione con cui le donne curano il loro aspetto fisico non deve essere compresa come una semplice reazione alle ingiunzioni sociali e maschili alla bellezza e alla giovinezza, ma è anche una preoccupazione quasi metafisica tramite la quale si esprime il legame di consustanzialità esistente tra il soggetto femminile e il suo corpo [...] Lavorando quotidianamente sul suo aspetto, una donna entra in un processo di arricchimento del suo essere che passa attraverso la scelta che lei fa di una rappre-

dei sessi sostituisce, in definitiva, la vecchia ostilità alla carne, presente nel cristianesimo sin dalle sue origini, ma portata alla sua incandescenza nella tradizione encratistica e gnostica: come il mondo e la materia in generale, la carne fa parte del Male, cui si oppone assolutamente quel Bene che è lo spirito disincarnato. Paradossalmente, l'ideologia del genere prolunga così un vecchissimo dualismo consistente nel separare il corpo e lo spirito per meglio gerarchizzare tra essi, come se le donne dipendessero esclusivamente dallo spirito senza prima possedere un corpo. (A questo dualismo si oppone, ad esempio, la filosofia di un Maurice Merleau-Ponty, il quale definisce il corpo come un «nodo di significati viventi»[122]).

Una tale aspirazione manifesta, come ha ben notato Michel Maffesoli, «la nostalgia di un paradiso indifferenziato dove, "vestiti di candida probità e di lino bianco", si sarà riusciti a ridurre l'altro al medesimo. *Reductio ad unum*, è proprio così che, nel XIX secolo, Auguste Comte riassumeva l'obiettivo che si era fissato la religione dell'umanità, quella del progresso [...] Equivale a offendere i progressisti di ogni genere ricordare loro che sono in piena regressione: ritornare allo stato embrionale della indifferenziazione sessuale [...] costruire il mondo, ossia costruire il proprio mondo, o costruire il proprio sesso, è tutt'uno! La natura deve essere cassata dalla cultura, il "dono" di una ricchezza plurale cancellato a profitto di un egualitarismo senza orizzonte [...] Tra l'uguaglianza per tutti e il livellamento, è sottile la differenza che sfocia, in effetti, nella negazione della vita»[123].

Questo scivolamento del femminismo verso un'ideologia del genere, che non è altro che la caricatura o la contraffazione del vecchio movimento delle donne, spiega le critiche che gli sono state rivolte non dagli ambienti reazionari, ma da altre rappresentanti di questo

---

sentazione di se stessa. Questa rappresentazione, lungi dall'assimilarla allo *status* di oggetto, la pone come soggetto» («Réinvention du féminin», art. cit., in *Le Débat*, marzo-aprile 2013, pp. 101 e 112).

[122] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* [1945], Gallimard, «Tel», Paris 2012, p. 188 [ed. it. Bompiani, Milano 2003].

[123] Michel Maffesoli, «Aux origines de la théorie du "gender". Il n'y a rien de nouveau sous le soleil», testo messo on-line nel maggio 2013.

movimento come Antoinette Fouque, Geneviève Fraisse[124] o ancora Sylviane Agacinski, la quale confidava in una conversazione di essersi allontanata dalle tesi di Simone de Beauvoir dopo aver «compreso che la libertà esaltata dalla filosofa la si pagava al prezzo di un assurdo rinnegamento della natura, della maternità e del corpo femminile in generale»[125]. Troviamo la stessa constatazione anche in Froidevaux-Metterie, che si è fissato l'obiettivo di esplorare la «possibilità di un pensiero femminista disinserito dal genere» per pervenire a un «pensiero riunificato dell'esperienza femminile»: «L'approccio di genere è divenuto il prisma obbligato di ogni riflessione sulla condizione femminile. Ora, questo prisma è deformante, non dà un'immagine fedele della realtà, suscitando l'illusione che l'essenziale dell'esistenza delle donne si chiarisca nell'ottica dei rapporti di potere. Poiché utilizzano un unico filtro, quello del dominio maschile, gli studi sul genere offrono una visione solo parziale della situazione e restano ciechi a tutta una serie di evoluzioni imputabili al movimento femminista. In effetti, esplorano solo un versante della questione, quello per il quale le donne sono soggetti di diritti, individui astratti e universali che rivendicano la libertà e l'uguaglianza. Alla presa del genere sfugge l'altro versante, quello che considera il fatto evidente che sono peraltro individui concreti e particolari aventi la caratteristica notevole di essere di sesso femminile»[126].

«Il "genere"», precisa peraltro, «è il concetto operativo che ha permesso di dissociare le donne dalla loro "natura biologica" e di definirle così come soggetti alla pari degli uomini. Ma in questo processo si è perso il femminile della donna, ossia tutto ciò che rinvia al corpo delle donne. La relazione uomo-donna, amorosa e sessuale, la que-

---

[124] Geneviève Fraisse, *À côté du genre. Sexe et philosophie de l'égalité*, Le Bord de l'eau, Lormont 2010.

[125] Conversazione in *Le Monde*, 15 dicembre 1998. Cfr. Sylviane Agacinski, *Politique des femmes*, Seuil, Paris 1998; *Femmes entre sexe et genre*, Sruil, Paris 2012. Cfr. anche la critica delle tesi della femminista tedesca Alice Schwarzer da parte di Miriam Gebhardt, *Alice im Niemandsland. Wie die deutsche Frauenbewegung die Frauen verlor*, Deutsche Verlags-Anstalt, Munich 2012. Françoise Héritier, dal canto suo, è arrivata persino a dire che senza l'esistenza della «fondamentale» distinzione dei sessi, l'umanità non sarebbe nemmeno stata capace di pensare.

[126] Camille Froidevaux-Metterie, «Réinvention du féminin», art. cit., p. 95.

stione della maternità e quella del rapporto delle donne con il loro corpo, in particolare tramite la preoccupazione estetica, tutte queste dimensioni sono state squalificate con il pretesto che fondavano il dominio maschile»[127]. Ora, a parte il fatto che mettendo l'accento sul sesso, e più ampiamente sul corpo, si cadrebbe nel «biologismo» o in un «essenzialismo» che riduce le donne ai loro organi sessuali e riproduttivi, è esattamente il contrario a essere vero. «Facendo del corpo femminile un oggetto epistemologicamente legittimo», dice ancora Camille Froidevaux-Metterie, «noi reintroduciamo il punto di vista della persona che abita questo corpo, ricordiamo che le donne non sono individui astratti, ma vivono nel mondo in un rapporto che non può prescindere dall'incarnazione [...] Pensare il corpo delle donne vuol dire pensare il femminile [...] L'esperienza del femminile è esperienza dell'incarnazione in relazione. La donna è soggetto in quanto corpo collegato agli altri»[128].

Sylviane Agacinski afferma che «l'uomo e la donna sono due creature qualitativamente differenti l'una dall'altra», il che non implica alcuna gerarchia tra loro. Nella differenza sessuale non c'è infatti niente che ponga uno dei due sessi in una posizione intrinsecamente superiore o inferiore rispetto all'altro. I sessi, semplicemente, non sono intercambiabili. Parlare di valori maschili o femminili non implica nemmeno un'attribuzione, ma si fonda su una constatazione. Sul piano simbolico e sociale, la dissomiglianza sessuata evita all'uomo di rinchiudersi nella propria immagine. È il gusto di questa differenza che induce molti genitori a voler avere almeno un bambino di ciascun sesso. Il vero sessismo è il disprezzo di uno dei due principi dell'organizzazione sessuale dell'uomo, il rifiuto della differenza.

Nancy Huston ha osservato che la società occidentale nega la dif-

---

[127] *Philosophie Magazine*, maggio 2012, p. 56. La teoria del genere è stata criticata, ma in un'ottica totalmente differente, anche da certi sostenitori della teoria *queer* per i quali, da un punto di vista metodologico, il femminismo avrebbe come oggetto il genere, mentre gli studi gay e lesbici avrebbero come oggetto il sesso e la sessualità.

[128] Camille Froidevaux-Metterie, «Réinvention du féminin», ar. cit., pp. 96 e 108. Della stessa autrice, cfr. anche «Naissance de la femme contemporaine», in *Le Débat*, novembre-dicembre 2009.

ferenza dei sessi nel momento stesso in cui continua ad esacerbarla nella vita quotidiana («fantastichiamo su una società asessuata mentre abbiamo sotto gli occhi la prova del contrario»[129]). L'ideologia del genere è il grande ritorno della dissimulazione. Gilles Deleuze e Félix Guattari avevano già inventato il «corpo senza organi». L'ideologia del genere inventa la sessualità senza sessi. L'ideologia foglia di fico: non più «nascondete quel sesso che non posso vedere», ma «nascondete quel sesso che non ha niente da dirci». Il sogno di una postmodernità post-sessuale dove, non essendo stati capaci di creare una società senza classi, avremmo una società senza sessi. Una società dove la «liberazione del desiderio» significherebbe non più che bisogna liberare il desiderio, ma che bisogna liberarsene. Un sogno di indistinzione, un sogno di morte.

[129] Nancy Huston, *Reflets dans un œil d'homme*, Actes Sud, Arles 2012.

Una nuova guerra dei sessi

Il giardino d'infanzia *Egalia*, diretto a Stoccolma (Svezia) da Lotta Rajalin, che accoglie attualmente una trentina di bambini da 1 a 6 anni, ha deciso di sopprimere i sessi e i generi, i nomi femminili e maschili, e persino i pronomi personali «essi» o «esse». L'unica parola impiegata è *hen*, forma neutra normalmente riservata agli animali e alle cose (come la lingua inglese, le lingue scandinave utilizzano per i nomi comuni un unico genere grammaticale), il cui equivalente francese potrebbe essere «iel». La scuola dunque non accoglie più bambini o bambine, ma «amici» indifferenziati, dato che l'obiettivo di questa educazione molto particolare è di dare a ogni bambino i mezzi «per divenire ciò che vuole essere».

Diverse coppie scandinave hanno ugualmente deciso di allevare i loro bambini senza rivelare loro a quale sesso appartengono. Nel 2009, una coppia di svedesi aveva così innescato una polemica dichiarando che rifiutavano di attribuire un sesso al loro bambino, chiamato Pop. «Vogliamo che Pop cresca liberamente e senza lo stampo di un genere specifico», avevano allora detto al quotidiano *Svenska Dagbladet*. «È crudele mettere al mondo un bambino con un timbro azzurro o rosa sulla fronte [*sic*]. Fintantoché il genere di Pop resterà neutro, non sarà influenzato dal modo in cui le persone trattano i ragazzi o le ragazze».

Nel giugno 2012, un pastore americano, Philippe Caminiti, è stato

condannato nel Wisconsin a due anni di carcere senza condizionale per aver dichiarato a dei genitori che avrebbero dovuto sculacciare i loro bambini quando si comportavano male. Alcuni anni fa, nel Nevada, una donna venne imprigionata per aver lasciato che un ragazzo di 13 anni le toccasse i seni attraverso il suo reggiseno! Nel luglio 2012, il sindaco della città di Triberg, in Germania, ha decretato che i posti dei parcheggi sotterranei più facilmente raggiungibili, meglio illuminati e più vicini all'uscita sarebbero stati da allora in poi riservati alle donne, mentre gli uomini avrebbero dovuto parcheggiare nei posti di più difficile accesso.

Sempre nel luglio 2012, si è appreso che a un giovane californiano undicenne allevato da una coppia di lesbiche, Thomas Lobel, sarebbe stato somministrato un trattamento ormonale per bloccargli la pubertà maschile e fargli spuntare dei seni, il che avrebbe permesso di allevarlo come una ragazza. Nello stesso momento, in nome della parità fra i sessi, il Partito di sinistra svedese chiedeva che gli uomini non avessero più il diritto di urinare in piedi e fossero d'ora innanzi obbligati a urinare seduti come le donne. Questa proposta delirante non è rimasta priva di eco.

Nell'aprile 2013, le autorità della regione del Södermanland hanno messo allo studio una proposta di legge mirante a vietare ai ragazzi di urinare in piedi «nella misura in cui le donne non possono fare lo stesso». Adeguando in modo autoritario il comportamento maschile al comportamento femminile, si ritiene che questa legge contribuisca profondamente alla lotta contro la discriminazione verso le donne. Non si è precisato come potrà essere applicata la legge, né quali sanzioni colpiranno i contravventori.

Nel maggio 2013, l'australiana Norrie May-Welby, nata uomo cinquant'anni prima, poi operata per cambiare sesso a 28 anni, e che oggi si definisce «androgina anarchica», è riuscita a farsi riconoscere ufficialmente come la prima «persona neutra» del mondo, dato che lo stato del Nuovo Galles del Sud, dove risiede, ha deciso di annullare l'obbligo di registrare un cittadino unicamente come uomo o donna sui certificati di nascita, di matrimonio e di morte. Alcuni mesi più tardi, era annunciato che la Germania si apprestava a divenire il

primo paese europeo a proporre ufficialmente la possibilità di inscrivere un sesso «indeterminato» sul certificato di nascita dei lattanti, fondandosi su una raccomandazione della Corte costituzionale la quale ritiene che «il genere avvertito e vissuto sia un diritto umano di base».

Questi fatti di cronaca sono tanto significativi quanto rivelatori. Beninteso, la loro stravaganza impedisce loro di influenzare le folle. Allo stesso modo, le più estreme divagazioni neofemministe non impediscono alle leggi della seduzione e della sessualità di svolgere presso la maggioranza delle persone il ruolo che hanno sempre svolto. Ma queste teorie, ormai integrate nel «politicamente corretto», influenzano comunque il clima generale della società. Esse mostrano che i rapporti tra i sessi sono molto evoluti in questi ultimi anni e, in generale, che si sono profondamente deteriorati.

La crescente femminizzazione della società, che va logicamente i pari passo con la «privatizzazione del pubblico» caratteristica della logica liberale, è ormai un fatto acquisito. Essa si è manifestata in primo luogo con il massiccio ingresso delle donne nel mondo del lavoro. A partire dagli anni Settanta, non sono più solo gli uomini a sostentare le loro famiglie, in quanto le donne lavorano in maggioranza, e al contempo, fuori e dentro casa. In Europa, le donne rappresentano ormai quasi la metà della popolazione attiva. Negli Stati Uniti, le donne sono divenute, dal 2010, maggioritarie sul mercato del lavoro. Nel 1970, contribuivano in misura del 6% ai redditi delle famiglie americane, adesso vi partecipano in misura del 42%. Attualmente, il 62,5% delle donne dell'Unione europea lavora fuori casa. In Francia, le donne in casa non superano i 2,1 milioni, ossia una donna in coppia su cinque, contro 3,5 milioni nel 1991, ossia una su tre, e questa situazione è spesso più subita (disoccupazione, fine di contratto a tempo determinato, ecc.) che scelta.

Questa massiccia partecipazione ha incontestabilmente liberato molte donne, ma ne ha oppresse altre. Il lavoro, infatti, può essere tanto una liberazione quanto una alienazione. La difficoltà per molte donne è di conciliare la loro attività professionale e la loro vita familiare. Perciò, più occupano posizioni sociali superiori, meno bambini

hanno (e più ritardano l'età della loro prima gravidanza)[1]. Gli uomini partecipano un po' più che in passato alle faccende domestiche, ma in generale senza che in questo campo sia mai stata raggiunta la parità (l'80% delle faccende domestiche in Francia continua a essere svolto dalle donne)[2].

Le femministe hanno difeso con accanimento l'integrazione delle donne nel mondo del lavoro perché vi vedevano (non senza ragione) un modo per le donne di dotarsi dei mezzi materiali della loro autonomia, ma senza preoccuparsi eccessivamente di sapere se la condizione salariale non rappresentasse anche una forma di alienazione, almeno per la maggioranza, se questa integrazione non si sarebbe in definitiva tradotta per le donne in un sovrappiù di lavoro (dato che il lavoro in casa si sommava d'ora innanzi al lavoro in ufficio), e soprattutto se questo movimento non servisse in ultima analisi gli interessi di un sistema cui esse affermavano peraltro di opporsi. Ora, non c'è dubbio che l'ingresso delle donne sul mercato del lavoro ha permesso di realizzare una nuova modalità di accumulazione del capitale dipendente esclusivamente dal lavoro femminile remunerato, e che il sistema capitalistico ha saputo strumentalizzare molto bene a suo profitto i «valori di remunerazione» per giustificare la flessibilità e la precarietà del lavoro, la rottura delle solidarietà e l'atomizzazione dei lavoratori. Tutte le inchieste confermano peraltro che la ragione principale per cui le donne cercano un lavoro è una ragione econo-

---

[1] Tra le donne nate dopo il 1980, si nota tuttavia un'evoluzione. Secondo un'inchiesta internazionale pubblicata all'inizio di ottobre 2012, «le donne giovani non sono più disposte a sacrificare sull'altare del successo professionale la ricerca della felicità che pongono nell'equilibrio delle loro vite» (*Le Monde*, 9 ottobre 2021). Nel maggio 2010, uno studio realizzato dall'IFOP aveva mostrato che circa la metà (il 44%) delle donne tra 25 e 29 anni sarebbero tentate da un ritorno al focolare domestico, sebbene siano più diplomate delle donne più grandi di loro. Si noti che, contrariamente a un luogo comune, il tempo che gli uomini e le donne passano a lavorare (fuori o in casa) è oggi pressappoco lo stesso. Cfr. Michael Burda, Daniel S. Hamermesh e Philippe Weil, *Total Work, Gender and Social Norms*, National Bureau of Economic Research, Cambridge (MA), Wotking Paper n. 13.000, marzo 2007.

[2] Un'inchiesta condotta negli Stati Uniti fra 4500 coppie sposate mostra che gli uomini che partecipano di più ai lavori domestici sono anche quelli che hanno le relazioni sessuali meno frequenti con il loro coniuge (*American Sociological Review*, febbraio 2013). Questa inchiesta si basa, peraltro, sul periodo 1992-1994.

mica. Per far vivere una famiglia, occorrono ormai due salari là dove un tempo ne bastava uno solo.

In un articolo pubblicato alcuni anni fa, e che ha fatto un certo scalpore, Nancy Fraser aveva sottolineato bene il modo in cui il femminismo della seconda ondata è andato spontaneamente incontro agli interessi del Capitale. In particolare, vi mostrava come, negli anni 1980-1990, la rivendicazione di un ingresso delle donne nel mondo del lavoro sia stata sostenuta dal sistema capitalistico, che vi ha immediatamente visto un modo di ottenere una manodopera supplementare e di esercitare sui salari una nuova pressione verso il basso, il che l'ha indotta a denunciare i «pericolosi legami» di questo femminismo della seconda ondata con il neoliberalismo.

Nancy Fraser stigmatizzava le «affinità elettive» che dipendono dalla convergenza oggettiva della critica liberale dello Stato assistenziale e delle critica femminista dell'economicismo socialdemocratico: «Le donne sono apparse in massa sul mercato del lavoro su scala planetaria producendo l'effetto di una rimessa in discussione radicale dell'ideale del salario familiare tipico del capitalismo di Stato. Nel capitalismo neoliberale "disorganizzato", questo ideale è stato sostituito dalla norma della famiglia a due salari. È possibile che questo nuovo ideale riposi su una realtà fatta di bassi salari, di scarsa sicurezza del lavoro, di livelli di vita che vanno a rotoli, di crescita massiccia del numero di ore lavorate per ogni famiglia, di intensificazione delle doppie giornate di lavoro che diventano triple o quadruple giornate di lavoro e di aumento del numero di famiglie prese a carico da donne. Il capitalismo disorganizzato trasforma il piombo in oro costruendo un nuovo *refrain* della promozione delle donne e dell'uguaglianza uomini-donne. Per quanto possa sembrare sconcertante, intendo semplicemente suggerire l'idea che il femminismo della seconda ondata ha fornito senza saperlo uno degli ingredienti decisivi del nuovo spirito neoliberale. La nostra critica del salario familiare contribuisce oggi in buona parte al *refrain* che conferisce al capitalismo flessibile un senso più elevato e una dimensione morale [...] La posterità della critica femminista della seconda ondata diretta contro il salario familiare ha dunque conosciuto un destino perverso; quella critica che

era al centro dell'analisi radicale dell'androcentrismo capitalistico serve oggi a intensificare la valorizzazione capitalistica del lavoro salariato»[3]. Nancy Fraser concludeva facendo appello al movimento femminista affinché riallacci i rapporti con il suo iniziale radicalismo per contribuire alla critica della «mercificazione» del mondo.

Il tasso di precarietà dei posti di lavoro occupati da donne è molto superiore a quello degli uomini: lavoro *part-time*, contratti a tempo determinato, lavoro interinale, lavoro nero, lavoro a domicilio, «lavori assistiti», ecc. In Francia, queste differenti forme di lavoro precario rappresentano oggi oltre 5 milioni di posti di lavoro, contro 2 milioni nel 1982, il che significa che le donne sono state più egli uomini vittime delle deregolamentazione neoliberale del rapporto salariale.

A parità di lavoro, sussistono anche certe disparità di salari, ma non è una legge generale. Negli Stati Uniti, dove i salari delle donne sono aumentati del 44% tra il 1970 e il 2007, mentre quelli degli uomini aumentavano solo del 6%, il salario medio delle giovani donne nubili fra i 22 e i 30 anni supera oggi quello degli uomini celibi della stessa età nella maggioranza delle grandi città: nel 2008, guadagnavano in media l'8% in più – la differenza arrivando fino al 121% in una città come Atlanta[4]! In un articolo di cui si è molto parlato oltre Atlantico, e che ha poi costituito la base di un libro, Hanna Rosin affermava che le donne sono diventate maggioranza negli Stati Uniti nel settore professionale privato e che il totale cumulato dei loro salari supera ormai quello degli uomini. Ne concludeva che oggi assistiamo alla «fine degli uomini»[5].

---

[3] Nancy Fraser, «Feminism, Capitalism and the Cunning of History», in *New Left Review*, marzo-aprile 2009. Questo testo è stato ripreso con alcune modifiche in Nancy Fraser, *Le Féminisme en mouvements. Des années 1960 à l'ère néolibérale*, La Découverte, Paris 2012 (cap. 9: «Le féminisme, le capitalisme et la ruse de l'histoire»).

[4] Cfr. Conor Dougherty, «Young Women's Pay Exceeds Male Peers'», in *The Wall Street Journal*, 1 settembre 2010.

[5] Hanna Rosin, «The End of Men», in *The Atlantic*, luglio-agosto 2010; *The End of Men and the Rise of Women*, Riverhead Books, New York 2012 [ed. it. Cavallo di ferro, Roma 2013]. Cfr. anche «La fin de l'homme au siècle des femmes», in *Clés*, gennaio 2011, pp. 63-70. Hanna Rosin è moglie di David Plotz, editore della rivista *Slate*, dove cura la rubrica femminile.

Due fattori essenziali hanno contribuito alla promozione delle donne nel mondo del lavoro. Da un lato, il loro accesso sempre più generale agli sudi superiori. Negli Stati Uniti, fra il 2006 e il 2008, il 32,7% delle donne della categoria 25-34 anni possedeva già un livello di diploma uguale o superiore al baccalaureato, contro soltanto il 25,8% degli uomini. In tutti i paesi sviluppati, le donne sono oggi maggioranza nelle università: il 58,9% dei diplomi conseguiti nelle università europee lo sono da parte di donne. L'altro fattore, forse più importante, è stato il passaggio da una società industriale dominata dall'automobile e dall'edilizia a un'economia di servizi, che dà sempre meno importanza alla forza fisica. In altri termini, si è passati da una società dove i lavori industriali occupavano un posto preponderante a una società dove il primo posto spetta al settore terziario e ai lavori di servizio (segreteria, comunicazione, aiuto alle persone, ecc.), i quali sono il più delle volte occupati da donne. Tredici delle quindici categorie professionali di cui è previsto che assumeranno sempre più importanza nei prossimi anni impiegano in maggioranza donne[6]. L'economia industriale era un'economia soprattutto maschile, l'economia post-industriale diventa un'economia femminile che, sottolinea Hanna Rosin, «favorisce competenze come l'intelligenza sociale, le comunicazioni, la concentrazione. Valori con i quali le donne sembrano sentirsi più a proprio agio degli uomini»[7].

Globalmente parlando, tuttavia, il reddito mediano delle donne americane resta nettamente inferiore a quello degli uomini (39.571 dollari tra il 2006 e il 2008, contro 69.079 dollari). Ciò è spiegabile in primo luogo con il fatto che la maggioranza dei posti meglio pagati sono occupati da uomini, perché sono gli uomini a cercare con più accanimento questi posti meglio pagati e sono disposti, per ottenerli, a sacrificare ciò che molte donne non vogliono sacrificare, a cominciare dalla loro vita familiare. Le motivazioni dei due sessi non sono infatti le stesse: se gli uomini considerano in primo luogo il salario, le donne

---

[6] Cfr. Blaire Briody, «Why American Men Are Falling Fast Behind», in *The Fiscal Times*, 30 maggio 2013.
[7] Conversazione in *Philosophie Magazine*, maggio 2013, p. 19.

si preoccupano anzitutto delle condizioni di lavoro. Secondo un'inchiesta del Rocher Institute of Technology, nella ricerca di un lavoro, il denaro rappresenta la prima motivazione per il 76% degli uomini, contro soltanto il 29% delle donne. Un'altra ragione è che sono in generale gli uomini a svolgere i lavori più pericolosi, che spesso sono meglio pagati di altri (negli Stati Uniti, i tre lavori considerati più pericolosi sono quelli di pescatore, boscaiolo e pilota d'aereo). Anche gli incidenti di lavoro colpiscono gli uomini in una percentuale molto più forte delle donne (5,5 incidenti per 100.000 lavoratori americani tra gli uomini nel 2009, 0,6 per 100.000 tra le donne): ci sono evidentemente più incidenti di lavoro tra gli operai copritetto e i capocantiere che tra le domestiche a ore o *babysitter*.

Nei lavori dove gli uomini e le donne sono ugualmente rappresentati, la differenza di salario, a parità di livello di competenza, è per contro molto ristretta, sebbene gli uomini tendano a trascorrere più tempo delle donne in ufficio.

Con il massiccio ingresso delle donne nella vita politica e nel mondo del lavoro, la frontiera tra un mondo privato femminile e un mondo pubblico maschile si è incontestabilmente cancellata, ma la partecipazione delle donne ai differenti settori professionali resta comunque largamente sessuata: un grandissimo numero di donne nell'insegnamento, la magistratura e le professioni legali[8], le relazioni pubbliche, i servizi alle persone, la puericultura, le professioni sanitarie, che sono anche i settori più in espansione, un piccolissimo numero nei lavori manuali, l'edilizia, l'informatica, l'ingegneria, il personale penitenziario, l'alta finanza. La massiccia apertura del mercato del lavoro alle donne ha dunque indirettamente confermato le differenze tra gli uomini e le donne in materia di orientamenti e comportamenti. Contrariamente agli uomini, che si indirizzano in maggioranza verso i lavori che implicano un alto grado di competizione e

[8] Le donne, che nel 1959 rappresentavano solo il 6% dell'insieme dei magistrati, sono oggi largamente maggioritarie nelle professioni legali, tendenza che è ancora destinata ad accentuarsi: nel 2010, le donne hanno rappresentato il 76% degli alunni usciti dalla Scuola nazionale della magistratura (ENM) e l'86% degli alunni ammessi alla Scuola nazionale delle cancellerie di tribunale.

una relazione con gli oggetti, le donne si sono orientate massicciamente verso i lavori che implicano un alto grado di cooperazione e una relazione con l'altro. Anche nelle società che si vogliono più «ugualitarie», certi lavori restano essenzialmente maschili, altri essenzialmente femminili, non tanto perché certi lavori sono «vietati alle donne» (cosa che può occasionalmente succedere), quanto perché la scelta di questi lavori corrisponde ad affinità, gusti, orientamenti tipici di ciascun sesso. In Norvegia, paese ritenuto più ugualitario in materia di relazioni tra i sessi, il 90% degli infermieri sono donne e il 90% degli ingegneri sono uomini[9]. Particolarmente significativo a questo riguardo è che, nei lavori dove gli uomini e le donne sono ugualmente ben rappresentati, le specialità scelte in maggioranza non sono le stesse.

Negli Stati Uniti, ad esempio, le donne rappresentano l'81% dei nutrizionisti e ugualmente l'81% degli psicologi infantili. Nel settore medico, troviamo sempre più donne tra i pediatri e più uomini tra i chirurghi. Non è domani che perverremo alla parità tra i piloti d'aereo, gli operai dell'edilizia o le infermiere! Benché possano intervenire altri fattori, le scelte dei lavori corrispondono essenzialmente a quelle che ci si poteva attendere in funzione delle caratteristiche proprie a ciascuno dei due sessi, il che dimostra che le preferenze riflettono largamente le capacità e le predisposizioni[10].

Le donne si impongono naturalmente in una società fondata non più sull'industria, ma sulla comunicazione. La loro promozione nel mondo della grande impresa, dell'economia e della finanza resta invece più modesta. In Francia, la loro partecipazione ai consigli d'am-

---

[9] Nel 2010, in un film realizzato per la televisione norvegese che ha avuto un certo successo, *Hjernevask* («Il lavaggio del cervello»), il cineasta Harald Eia aveva constatato che, malgrado la propaganda ufficiale, i norvegesi continuavano a orientarsi massicciamente verso lavori tradizionalmente maschili o femminili. Conseguenza indiretta: all'inizio del 2013, l'Istituto scandinavo di studi del genere (Nordic Gender Institute) è stato smantellato quando le autorità norvegesi hanno deciso la soppressione di ogni sovvenzione a questo organismo.

[10] Cfr. Kingsley R. Browne, «Evolutionary Psychology and Sex Differences in Workplace Patterns», in Gad Saad (a cura di), *Evolutionary Psychology in the Business Sciences*, Springer, New York 2011, pp. 71-94; Krank K. Salter, *Emotions in Command Biology, Bureaucracy and Cultural Evolution*, 2ª ed., Transaction, New York 2008.

ministrazione delle società quotate in Borsa è indubbiamente aumentata, passando dal 4 al 6% negli anni Novanta e al 24% oggi (il 17,3% nelle piccole e medie imprese), ma siamo ancora lontani dall'obiettivo del 40% fissato da una direttiva della Commissione europea. In media, soltanto il 16,6% delle donne occupa una funzione dirigente in un'impresa, contro il 40,1% in Norvegia (percentuale che precipita al 10,2% in Spagna, al 9,4% in Belgio e al 4,5% in Italia). Se, come scrive Jean-Claude Michéa, «il matriarcato è il vero orizzonte *psicologico* della società liberale sviluppata»[11], il «patriarcato» si mantiene nell'universo dell'impresa e della finanza, che sono ormai considerate le uniche «cose serie». L'oligarchia finanziaria, in particolare, resta fondamentalmente maschile. «A memoria di capitalismo», ritiene Raoul Weiss, «la femminizzazione di una professione non è mai stato niente di diverso dal segno univoco della sua svalutazione»[12].

Col susseguirsi delle riforme, le donne hanno progressivamente acquisito il controllo della loro fecondità, il che è incontestabilmente una buona cosa. La legalizzazione dell'interruzione della gravidanza, che vieta ai pubblici poteri di obbligare una donna a portare in grembo sino alla fine un feto non voluto, ha tuttavia avuto degli effetti perversi: «La donna può costringere l'uomo a divenire padre se c'è stata tra loro una fecondazione, ma l'uomo non può costringere la donna a divenire madre»[13]. La depenalizzazione dell'aborto nel 1975 e la massiccia diffusione dell'informazione sulla contraccezione medica, ancora insufficiente, non hanno inoltre fatto calare il numero degli aborti in Francia da trent'anni. Nel 2011, si sono registrati 222.500 aborti (il 55% dei quali di IVG «mediche»), cifra pressappoco stabile rispetto agli anni precedenti, contro 201.000 nel 2001, ossia

---

[11] Jean-Claude Michéa, *Le Complexe d'Orphée*, Climats, Paris 2011, p. 353.

[12] Raoul Weiss, «Du féminisme émancipateur au fascisme sexuel», in *La Pensée libre*, gennaio 2012, p. 1. Negli Stati Uniti, un'indagine realizzata in oltre 600 imprese ha tuttavia recentemente dimostrato che, quando occupano posti direttivi, le donne tendono ad assumere decisioni che tengono più conto dei fattori di cooperazione che dei fattori di competizione, e che questo approccio produce per l'impresa migliori risultati (*International Journal of Business Governance and Ethics*, marzo 2013).

[13] Michel Schneider, *La Confusion des sexes*, Flammarion, Paris 2007, p. 29.

un tasso di IVG (Interruzione Volontaria di Gravidanza) rispetto alle nascite dell'ordine del 26%. Tra le donne di 20-24 anni, il tasso di aborto è del 27 per 1000 in madrepatria, del 50 per 1000 oltremare. Il che non permette tuttavia di vedervi la causa fondamentale del calo della natalità[14].

Nello stesso tempo, il femminismo è divenuto anzitutto moralizzatore (nel senso del politicamente corretto) e repressivo. La repressione della delinquenza sessuale è diventata sempre più severa: un quarto dei detenuti delle prigioni francesi lo sono oggi per crimini o delitti sessuali. Non è il caso di dispiacersene, ma si deve anche notare che, per influenza di certe tendenze del movimento femminista, il crimine sessuale tende sempre più a essere considerato come più grave di ogni altro, a cominciare dall'omicidio.

Essendo il sesso ormai privatizzato, lo stupro, un tempo considerato un attentato all'intera famiglia, se non addirittura all'insieme del corpo sociale, è oggi visto come un violazione del diritto di proprietà sessuale privata del solo individuo. Lo stupratore è giudicato rispetto alla gravità del suo atto, le cui circostanze non possono quasi mai essere attenuanti. La stessa definizione dello stupro è stata continuamente ampliata. Poiché il «dovere coniugale» è stato legalmente abo-

[14] Il calo della natalità non è spiegabile unicamente con la contraccezione o l'aborto. Secondo i dati delle Nazioni unite, oltre all'accesso alla contraccezione, i migliori indicatori di un calo della natalità in tutti i paesi sono l'innalzamento dell'età del matrimonio nelle ragazze, il livello di istruzione delle donne, il loro livello di intelligenza, il loro grado di partecipazione alla vita economica e il livello dei loro redditi. Tutti questi fattori sono negativamente correlati alla natalità. Bisogna anche ricordare che l'infertilità maschile è in regolare aumento in Europa da oltre cinquant'anni, a causa del calo del numero e della mobilità degli spermatozoi, che diminuisce il loro potere fecondante. In Francia, una ricerca basata su oltre 26.000 uomini, realizzata sotto la direzione di Joëlle Le Moal, dell'Institut de veille sanitarie de Saint-Maurice, ha evidenziato che tra il 1989 e il 2005 la concentrazione di spermatozoi nello sperma è calata del 32,2%, mentre la qualità degli spermatozoi è ugualmente diminuita del 33,4% (cfr. *Human Reproduction*, 4 dicembre 2012). Questo calo è in generale attribuito a fattori chimici provenienti dall'ambiente e dall'alimentazione che perturbano l'equilibrio del sistema endocrino. Tali fattori sono suscettibili di indurre modificazioni epigenetiche ereditarie. Il più noto di questi perturbatori endocrini, il bisfenolo A, sembra anche responsabile dell'avanzamento dell'età della pubertà nelle ragazze. È stato messo in discussione anche il carattere anti-androgeno di certi pesticidi, fungicidi e insetticidi che agiscono come altrettanti perturbatori endocrini. Questa minore fertilità ha nell'uomo un effetto inibitore della libido a causa della diminuzione di testosterone. Attualmente, oltre il 10% delle coppie sono sterili per una ragione o per un'altra.

lito nel 1990, un rapporto non consensuale tra sposi è dal 1992 assimilato a uno stupro e costituisce persino una circostanza aggravante dal 2006, benché si faccia fatica a capire perché stuprare la propria moglie sia più grave che stuprare quella del vicino[15]. La giustizia svedese ha attualmente intentato causa a Julian Assange, fondatore di Wikileaks, per «stupro», in realtà per aver avuto con due ragazze dei rapporti sessuali consensuali, ma senza aver utilizzato il preservativo, come esse chiedevano. Aggiungiamo che affermazioni costantemente riportate dai mezzi di informazione come «una donna su tre nel mondo sarà stuprata o picchiata nel corso della sua vita», «in Francia viene stuprata una donna ogni otto minuti», «l'80% dei casi di stupro non sono dichiarati», sono asserzioni prive di ogni fondamento empirico verificabile. Lo stupro è un crimine sufficientemente grave perché non sia necessario calcare la mano per far apparire tutti gli uomini come potenziali stupratori.

Le femministe tendono a spiegare lo stupro con un atteggiamento di disprezzo verso le donne che sarebbe specialmente diffuso tra gli uomini. «Lo stupro non corrisponde a un "bisogno fisico", ma a una volontà di umiliare, abbassare, negare l'essere umano nelle donne [...] Lungi dal corrispondere a una incontenibilità del "desiderio maschile", costituisce la punta dell'iceberg del disprezzo e dell'ostilità del gruppo dominante per il gruppo dominato», dichiara così Christine Delphy[16]. Ma questa spiegazione ha forti possibilità di essere erronea, perché cozza col fatto che lo stupro esiste anche presso gli omosessuali e che la percentuale di stupri omosessuali non differisce dal tasso di stupri eterosessuali, conclusione ricavabile da una ricerca realizzata sotto la direzione del sociologo e criminologo Richard Felson, basata su oltre 300.000 attacchi sessuali *(sexual assaults)* registrati negli Stati Uniti tra il 2000 e il 2007[17].

---

[15] Una relazione sessuale consensuale tra un adulto e una adolescente di meno di 18 anni è ugualmente considerata come uno stupro nella maggior parte dei paesi occidentali, per il fatto che l'adolescente non ha l'età richiesta per acconsentire legalmente a una tale relazione. Essa rientra in ciò che gli americani chiamano *statutory rape*, in opposizione allo stupro definito come una relazione sessuale imposta con la costrizione o la forza *(forcible rape)*.

[16] Christine Delphy, «Du viol à la prostitution», blog del *Nouvel Observateur*, 17 agosto 2013.

[17] *Archives of Sexual Behavior*, 30 maggio 2013.

Le violenze coniugali sono anch'esse represse più severamente che in passato. Anche qui, non possiamo certo deplorarlo. Il problema è che queste violenze si riducono, in generale, al fenomeno delle donne picchiate. Nelle relazioni di coppia, le donne non sono tuttavia meno aggressive degli uomini, e certe ricerche fanno persino pensare che lo siano di più. Una analisi di oltre 250 studi disponibili, realizzata sotto la direzione di Martin Fiebert, dell'università di Stato della California, ha così evidenziato, nel 2011, che «le donne sono altrettanto, se non più aggressive degli uomini nelle loro relazioni con i loro mariti o i loro partner maschili»[18]. Ma la loro aggressività non si esprime allo stesso modo degli uomini. In questi ultimi, essa assume il più delle volte la forma di una brutalità fisica, generalmente reattiva tranne che negli psicopatici, e che è spesso legata a una difficoltà o un'incapacità di verbalizzare, mentre nelle donne assume il più delle volte la forma di un'aggressività psicologica e verbale (la «persecutrice»), che può essere talvolta violenta e ripetuta, ma è raramente oggetto di querele davanti ai tribunali. Per questa ragione, la violenza coniugale esercitata dalle donne è sistematicamente sottovalutata.

L'evoluzione della legge ha seguito quella dei costumi: il giuridico prolifera là dove il simbolico regredisce o si spegne. Il penale, dunque, regola sempre più i comportamenti privati e associazioni specializzate, come le «Chiennes de garde», sono attente all'applicazione più severa possibile della legge. In ciò non vi sarebbe nulla di male se questa tendenza alla penalizzazione del desiderio non arrivasse fino all'eccesso, se non addirittura sino al ridicolo: assimilazione del minimo gesto, battuta di spirito o sguardo giudicato «inopportuno» a molestia sessuale (il «vissuto» soggettivo ha qui valore di prova), volontà di sopprimere la prostituzione e la pornografia, entrambe assimilate in primo luogo a una violenza contro le donne. Najat Vallaud-Belkacem,

---

[18] Cfr. anche A. Murray Strauss, «The Controversy Over Domestic Violence by Women. A Methodological, Theoretical and Sociology of Science Analysis», in Ximena B. Arriaga e Stuart Oskamp (a cura di), *Violence in Intimate Relationships*, Sage, Thousand Oasks 1999; John Archer, «ASex Differences in Aggression between Heterosexual Partners. A Meta-analytic Review», in *Psychological Bulletin*, 2000, 5, pp. 651-680; Steve Moxon, *The Woman Racket. The New Science Explaining How the Sexes Relate at Work, at Play and in Society*, Imprint Academic, Exeter 2008.

ministro dei Diritti delle donne, ha presentato il 3 luglio 2013 un progetto di legge per l'uguaglianza tra gli uomini e le donne che prevede l'obbligo per gli intermediari tecnici su Internet (ISP e *hoster*) di denunciare alle autorità i discorsi «sessisti» o che fanno «appello alla discriminazione» messi in linea da internauti. Le «immagini sessiste» potranno anche essere oggetto di una segnalazione. Il testo non precisa dove inizia esattamente il «sessismo» o in che cosa dei discorsi «sessisti» costituiscano un «appello alla discriminazione», il che apre le porte a ogni deriva interpretativa. La critica dell'omosessualità è peraltro oggi severamente punita, come lo era cinquant'anni fa... l'apologia dell'omosessualità. Parallelamente, «tra le *élites* che creano l'opinione pubblica si sostituisce una norma omosessuale che caratterizza l'eterosessualità come fuori moda, se non addirittura, a sua volta, patologica»[19]. L'«omofobia», legalmente repressa, cede così spesso spazio all'«eterofobia», che non lo è.

Si stima che, negli Stati Uniti, un uomo adulto su 10 sia stato falsamente accusato (il più delle volte da una donna) di violenza coniugale, violenza sessuale o abusi sessuali su bambini[20]. Nelle procedure di divorzio, l'accusa di pedofilia è divenuta per le donne un modo comune di sottrarre i loro bambini a ogni relazione con i loro padri. In un libro recente, Daphne Patai denuncia così nuove cacce alle streghe dove la presunzione non di innocenza, ma di colpevolezza, è la regola[21]. Un recente studio mostra peraltro che, a parità di crimine o

---

[19] Michel Schneider, *op. cit.*, p. 73.

[20] L'affermazione, molte volte ripetuta, secondo la quale soltanto il 2% delle accuse di stupro non sarebbero fondate, sostenuta nel 1975 da Susan Brownmiller nel suo libro *Against Our Will. Men, Women and Rape* (Simon & Schuster, New York 1975), è stata confutata a più riprese. Cfr. Edward Greer, «The Truth Behind Legal Dominance Feminism's "Two Percent False Rape Claim" Figure», in *Loyola of Los Angeles Law Review*, 2000, pp. 947-972. Secondo Stuart Taylor e K. C. Johnson (*Until Proven Innocent*, St. Martin's Griffin, Basingstoke 2008), è un'affermazione «senza alcun fondamento empirico» (p. 374). In effetti, negli Stati Uniti i rapporti di polizia fanno pensare che le false accuse di stupro potrebbero rappresentare sino al 40 o 45% del totale delle denunce per stupro registrate negli Stati Uniti. Nel 1996, secondo il Dipartimento americano della Giustizia, il 25% degli uomini accusati di stupro sono stati poi scagionati grazie a dei test del DNA. Cfr. Eugene J. Kanin, «False Rape Allegations», in *Archives of Sexual Behavior*, febbraio 1994, pp. 81-91.

[21] Daphne Patai, *Heterophobia. Sexual Harassment and the Future of Feminism*, Rowman & Littlefield,

delitto sessuale, le condanne inflitte alle donne sono, in generale, meno pesanti di quelle inflitte agli uomini, essendo le donne considerate più fragili o più vulnerabili[22].

Più in generale, il diritto penale è stato considerevolmente irrigidito non soltanto per gli stupratori e gli altri criminali sessuali, ma contro gli uomini in quanto tali, sempre sospetti di intenzioni cattive nei confronti delle donne, intenzioni che debbono essere denunciate a costo di una «vigilanza» ininterrotta. In materia, si va verso la tolleranza zero, mentre la tolleranza resta di rigore quando si tratta di altre forme di criminalità: non c'è una «cultura della scusante» per la delinquenza sessuale. Se gli uomini hanno un problema, è per colpa loro. Se le donne hanno un problema, è a causa dell'oppressione che gli uomini fanno loro subire. Se tra un uomo e una donna scoppia un conflitto, è colpa dell'uomo. Se c'è un conflitto tra due uomini, è colpa degli uomini. Se c'è un conflitto tra due donne, è ugualmente colpa degli uomini. Si diffonde insidiosamente l'idea che le donne non possono essere che vittime degli uomini, mentre gli uomini sono, a quanto pare, colpevoli di non essere donne. Vittimologia-colpevolezza-pentimento: riconosciamo una trilogia molto alla moda, essenzialmente sconcertante e smobilitante.

La nozione di consenso è certo una nozione eminentemente sfumata, soprattutto nell'ambito sessuale, dove spesso il desiderio turba la decisione. Ma esiste una posizione superiore che permetta di formulare un giudizio circa la sua realtà? Il consenso è inoltre indissociabile dal libero arbitrio che non è mai assoluto (si esercita in condizioni che non sono mai quelle della completa trasparenza). Fino agli ultimi anni, il carattere lecito di un rapporto sessuale tra adulti era comunque legato al consenso dei partner. Ora, questo criterio è stato rimesso in discussione, sotto l'influenza della giurisprudenza americana, attraverso la nozione di «consenso forzato» o «consenso domi-

---

Lanham 2000. Cfr. anche Daphne Patai e Noretta Koertge, *Professing Feminism. Cautionary Tales from the Strange World of Women's Studies*, Basic Books, New York 1994.

[22] Cfr. Randa Embry e Phillip M. Lyons Jr., «Sex-Based Sentencing : Sentencing Discrepancies Between Male and Female Sex Offenders», in *Feminist Criminology*, aprile 2012, pp. 146-162.

nato», che si basa su un effetto di folgorazione o sull'interiorizzazione di una supposta costrizione, il che permette di non tenerne conto.

Questa nozione permette di screditare le migliaia di donne che si prostituiscono o accettano di partecipare liberamente alla produzione pornografica. Essa ispira l'idea ridicola di voler sopprimere la prostituzione venale – attività essenzialmente proletaria – che può assumere anche la forma di un'ingiunzione terapeutica per i clienti. Si noti che la posizione abolizionista, che interpreta la prostituzione come un semplice effetto del «patriarcato», non fa alcuna differenza tra prostituzione volontaria e prostituzione forzata – e anzi si sforza di non farla. (Lo stesso avviene con coloro che vogliono proibire il velo islamico: non che ci sia il minimo rapporto tra la prostituzione e l'indossare il velo, ma perché anche quest'ultimo può essere indossato tanto volontariamente quanto per forza).

Il 21 gennaio 2003, Martine Lignières-Cassou, deputata socialista, dichiarava all'Assemblea nazionale: «Per noi che siamo abolizioniste, la distinzione tra "vittima" consenziente o no non ha interesse». Anche se non dipende da alcun "protettore" e non appartiene ad alcuna «rete», la donna che vuole prostituirsi è comunque considerata come una «vittima». È una evidente contraddizione poiché, da un lato, si afferma che le donne sono proprietarie del loro corpo («il corpo è mio»), ma, dall'altro, che non possono vendere o affittare questa proprietà a loro piacimento. Come vietare la prostituzione in una cultura che assicura la promozione del soggetto umano come proprietario del suo corpo? Si osservi che la stessa nozione di «consenso forzato» non è quasi mai impiegata quando si tratta dello sfruttamento forzato della forza lavoro o della generale tendenza alla vendita di sé come condizione del successo sociale. Non si trova niente da ridire sul fatto che le donne vendano o affittino la loro forza lavoro, e dunque in un certo senso il loro corpo, ai padroni che le fanno lavorare. Oggi, osserva Véronique Guienne, la «rivendicazione di non essere una cosa, uno strumento, manipolabile e mercificabile, sarebbe passatista e non una condizione di dignità del soggetto»[23]. In

[23] Véronique Guienne, «Savoir se vendre: qualité sociale et disqualification sociale», in *Cahiers*

seno al mondo del lavoro, la molestia sessuale appare più scandalosa dello sfruttamento della forza lavoro o della precarizzazione del lavoro. Il padronato è più sospetto di essere maschile che di sfruttare i lavoratori. La discriminazione sessuale indigna più della discriminazione sociale, l'«interesse di sesso» è preso in considerazione più dell'interesse di classe. Si cerca, in altri termini, l'abolizione del potere virile piuttosto che quella del sistema capitalistico – e quella delle «discriminazioni» di origine ontologica (sessismo, razzismo, fanatismo religioso) più di quella delle disuguaglianze economiche e sociali molto concrete dovute allo sfruttamento del lavoro vivo. La democrazia tende così a ridursi alla critica dell'«essenzialismo» e al «superamento dei tabù».

Le stesse condotte «licenziose» tra adulti consenzienti sono comunemente riprovate non più in nome dell'ordine morale, ma sulla base del semplice sospetto di un comportamento sessuale «inappropriato». Senza entrare nei dettagli della faccenda, notiamo che Dominique Strauss-Kahn è stato criticato più per il suo libertinaggio e le donne che ha violentato per erotomania, ossia come «orco sessuale», che per i milioni di persone che ha contribuito a impoverire in quanto direttore del Fondo Monetario Internazionale, ossia come ministro delle finanze al servizio del Capitale. Allo stesso modo, Berlusconi è stato denunciato molto più per i suoi genitali che per il suo contributo al dispiegarsi dell'influenza di questo stesso Capitale.

Questa particolare forma di neofemminismo non ha tardato a essere integrata dalla classe politica dall'angolo visuale del politicamente corretto. Si pensi al presidente George W. Bush che giustifica la guerra in Afghanistan con la necessità di promuovervi l'uguaglianza dei sessi... Nella vita pubblica, oggi non si tratta più tanto di permettere alle donne di accedere liberamente a tutti i lavori, quanto di imporre con l'aiuto dello Stato delle quote femminili in nome della «parità». Nell'ottobre 1995, è stato creato un Osservatorio della parità tra gli uomini e le donne principalmente per rimediare alla sotto-

---

de recherche sociologique, gennaio 2007, p. 13. Sul progetto di abolizione della prostituzione, cfr. anche Dominique Noguez, «Repensons la prostitution», in *Le Monde*, 2 settembre 2012, p. 14.

rappresentazione delle donne nei partiti politici e nelle amministrazioni pubbliche, il che ha suscitato nuove polemiche[24].

A partire dal 1992 (la legge sulla parità essendo stata adottata nel marzo 1999), questa nozione ha infatti suscitato un vivace dibattito in seno agli ambienti femministi, di cui sono testimonianza i due numeri pubblicati dalla rivista *Nouvelles questions féministes* («La parité "pour"», novembre 1994, «La parité "contre"», maggio 1995). La parità è stata ardentemente sostenuta da certe femministe come conforme al principio di uguaglianza, ma criticata da altre come suscettibile di generare un nuovo «comunitarismo» (la risposta classica a questa tesi è che le donne non formano né una comunità né una minoranza, ma rappresentano la metà dell'umanità). Si è visto l'«universalismo» nazional-repubblicano di Élisabeth Badinter opporsi all'«essenzialismo» di Silviane Agacinski. Certe femministe, come Christine Delphy e Eleni Varikas, hanno denunciato il carattere «essenzialista» della rivendicazione di parità e il fatto che questa rivendicazione sia scollegata dalle lotte contro altre forme di disuguaglianza. La rivendicazione di non-discriminazione verso le donne, hanno sostenuto, non è infatti la stessa cosa della questione della rappresentanza politica delle donne. Di qui la domanda: le donne debbono rappresentare prioritariamente gli interessi delle altre donne o contribuire in quanto donne alla difesa dell'interesse generale? La tesi secondo la quale le donne «non sono una categoria», ma la metà dell'umanità, è stata giudicata da alcune troppo debole.

Il femminismo differenzialista si è mostrato in generale più favorevole alla parità dei sostenitori dell'universalismo repubblicano, ma al prezzo di un nuovo errore, che implica l'abbandono dell'idea che esistono valori femminili e valori maschili. Il principio della parità obbligatoria si basa infatti sull'idea perfettamente irrealistica che le donne vogliano partecipare quanto gli uomini a tutte le professioni, il che non è confermato dall'esperienza. Abbiamo già visto che ci

---

[24] Attualmente, in Francia, le donne all'Assemblea nazionale sono il 26,3% contro il 45,9% al Parlamento europeo (il 42,9% in Svezia, il 39,7% in Spagna, il 38,6% nei Paesi Bassi, il 32,9% in Germania, il 22,4% in Gran Bretagna, il 21,2% in Italia).

sono professioni che attirano di più gli uomini, altre che attirano di più le donne, a causa delle motivazioni e dei comportamenti che implicano. Una vasta indagine effettuata in dieci paesi differenti (tra cui gli Stati Uniti, il Canada, la Norvegia e il Giappone), realizzata sotto la direzione di James Curran, direttore del Goldsmiths Leverhulme Media Research Centre dell'università di Londra, ha recentemente dimostrato che, anche nei paesi che hanno attivato le procedure più all'avanguardia di uguaglianza dei sessi, le donne si interessano alla politica meno degli uomini e ne sanno meno di loro in questo campo. Questa mancanza di interesse è particolarmente marcata in Norvegia, paese classificato come uno dei più avanzati in termini di «uguaglianza di genere»[25]. Aggiungiamo che la parità è tanto più difficile da realizzare in quanto, stando ai sondaggi, la maggioranza delle donne vi è ostile. Osserviamo di sfuggita che, nel momento stesso in cui si reclama ovunque la parità, quest'ultima, con la legalizzazione del matrimonio omosessuale, è stata soppressa nell'unico ambito in cui non era mai stata contestata, poiché ne costituiva il principio, ossia il matrimonio.

Parallelamente, il diritto di famiglia ha conosciuto una profonda evoluzione a scapito della potestà maritale e della patria potestà ereditata dal diritto romano (la *patria potestas*). La potestà maritale era già stata soppressa nel 1938, mentre il regime giuridico della patria potestà è stato sostituito nel 1970 dall'autorità parentale (che potrebbe a sua volta essere sostituita prossimamente dalla nozione di «responsabilità parentale»). L'articolo 213 del Codice civile che faceva del marito il «capofamiglia» è stato abolito e il padre e la madre sono ormai definiti «genitori» su un piano di parità. Poiché le loro funzioni sono ormai indifferenziate, si ritiene che il padre e la madre esercitino in comune l'autorità parentale, il cui esercizio non è più legato, dal 1987, alla nozione di custodia del bambino. Le leggi 22 luglio 1987 e 4 marzo 2002 hanno confermato il principio di un'autorità parentale esercitata in comune, e non più attribuita a uno solo dei genitori,

---

[25] Physorg, 2 luglio 2013. Su 454 consigli municipali esistenti in Norvegia, le donne ne presiedono solo 11, gli uomini 443.

siano o no i genitori sposati o separati. Ancor più recentemente, le nuove leggi sull'autorità parentale (4 marzo 2002) e sul divorzio (26 maggio 2004) hanno attribuito un ruolo importante alla mediazione, che entra a poco a poco nella pratica dei giudici. Sotto l'influenza della regolamentazione internazionale (Convenzione europea dei diritti del bambino del 1996), il bambino è peraltro ora considerato come un vero soggetto di diritto che i genitori hanno l'obbligo, a seconda della sua età e del suo grado di maturità, di associare alle decisioni che lo riguardano. Questa evoluzione ha largamente contribuito a «ridurre l'influenza degli uomini nella vita familiare tanto sul piano simbolico quanto su quello reale»[26].

Dal gennaio 1972, il criterio di filiazione presunta dal padre non ha più carattere legale, il che ha avuto l'effetto di autonomizzare la filiazione e persino la famiglia rispetto al matrimonio. Da allora, sono stati riconosciuti gli stessi diritti ai figli legittimi e ai figli «naturali» nati fuori dal matrimonio. La famiglia fuori dal matrimonio esiste ormai giuridicamente e il figlio naturale si inscrive nella trasmissione tra le generazioni. Ormai comune a tutti, la filiazione non ha più rapporti con lo *status* dei genitori. Nel 2002, l'aggettivo «legittimo» per caratterizzare il figlio nato da una coppia sposata è sparito dal linguaggio giuridico. Nel 2004, la trasmissione automatica del cognome del padre ai suoi figli è stata abolita, mentre la nozione di patronimico veniva sostituita con quella di «cognome». Michel Schneider osserva: «Il fatto che il cognome della madre fosse, in effetti, finora il cognome del padre della madre, poneva la donna nella necessità, quando diveniva madre, di rompere col cognome di suo padre. Se trasmette il cognome di suo padre a suo figlio, fantasmaticamente, non esce dall'incesto e il figlio resta figlio non di suo padre, ma del padre della madre»[27].

Un'altra svolta decisiva concerne l'evoluzione della nozione stessa di «genitore». Fino agli scorsi anni, si poteva essere genitore senza essere biologicamente imparentati con un figlio solo in caso di adozione

[26] Jean-Marie Bockel, *Rapport sur la prévention de la délinquance des jeunes*, Paris 2010, p. 20.
[27] *Op. cit.*, p. 84.

(il «genitore adottivo»). Ma le cose sono rapidamente cambiate. La legge del marzo 2002 sull'autorità parentale è stata la prima a dare una *status* giuridico al suocero, termine designante tradizionalmente uno dei genitori del coniuge o, per estensione, nel linguaggio comune, il nuovo coniuge di una madre o di un padre risposato (in seguito a un divorzio o a una vedovanza). La nuova legge prevede la possibilità di attribuire lo *status* di suocero al partner del genitore biologico, chiunque sia. Nei documenti ufficiali inglesi, dal dicembre 2011, le parole «padre» e «madre» sono state già sostituite da «genitore 1» e «genitore 2». In Francia, la legge che istituisce il matrimonio omosessuale ha ugualmente provocato un profondo rimaneggiamento del lessico utilizzato nel Codice civile, il Codice di procedura penale, il Codice dei trasporti, la legge sulla funzione pubblica, la legge sulla funzione ospedaliera, ecc. Nel solo Codice civile, le parole «padre» e «madre» sono state soppresse quasi 100 volte per essere sostituite dalla parola «genitore». Un bambino può così avere due genitori dello stesso sesso, che si divideranno l'autorità parentale.

In poco tempo, abbiamo dunque assistito a una radicale sconnessione della genitorialità e della filiazione biologica, accoppiata a una cancellazione dell'alterità sessuale, il che apre ugualmente la porta alla multigenitorialità. D'ora innanzi, si può essere padre biologico senza essere genitore (nel caso di un'inseminazione artificiale con donatore) e viceversa essere genitore senza essere biologicamente imparentato con il figlio. È una grande innovazione. Si sapeva già come fare l'amore senza avere figli, abbiamo poi appreso come fare figli senza fare l'amore (né essere di sessi differenti). Poiché la «consanguineità» tende a essere sostituita dalla «genitorialità», tutti possono divenire «genitori» senza aver messo al mondo né generato.

La consanguineità, che era un fatto biologico, diventa un gioco delle parti aperto a tutti. Nello stesso tempo, si cancella la differenza tra genitori biologici e genitori adottivi. Per divenire «genitore», basta volerlo essere. La riscrittura del Codice civile, unitamente al rimaneggiamento del libretto di famiglia e degli atti dello stato civile (atti di nascita, di riconoscimento, di matrimonio e di morte), ne implica la «desessualizzazione», ossia l'eliminazione di ogni riferimento ses-

suato all'uomo e alla donna, al padre e alla madre o ancora all'antenato e all'antenata. Per rispondere alla domanda di coppie di donne omosessuali, il «congedo di paternità» è ugualmente stato rimpiazzato, nell'ottobre 2012, dal «congedo di accoglienza al bambino». I coniugi sono così divenuti dei partner, le famiglie delle coppie con figli.

La relazione di coppia ha a che fare con la co-gestione, come l'educazione dei bambini ha ormai a che fare con la co-genitorialità ugualitaria. La famiglia non è altro che una «rete relazionale» (Irène Théry) tra altre reti.

Il permanere della famiglia come valore non deve dunque dissimulare il fatto che oggi essa si è sensibilmente trasformata. Più che mai, non è la legge a modificare i costumi, ma, al contrario, l'evoluzione dei costumi a provocare quella della legge. Ciò che è ormai sicuro, almeno in Francia, è che il matrimonio non crea più la coppia e non fonda più la famiglia, così come non inaugura la vita sessuale o non procura un particolare riconoscimento sociale. Allo stesso modo, la famiglia non significa più in primo luogo inserimento in una stirpe, ma mobilita esclusivamente individui desiderosi di costruire la loro relazione su una base ugualitaria, ciascuno affermando la sua autonomia, la sua volontà di fare «libere scelte» e di orientare la sua azione senza essere né controllato né costretto. La stessa famiglia non è più un'istituzione, nella misura in cui riposa sempre più su un legame di tipo puramente individuale e contrattuale. A causa di questa «disistituzionalizzazione», che equivale anche a una privatizzazione, il legame coniugale diventa una transazione stipulata in un mercato matrimoniale dove gli attori sono sottomessi all'unica costrizione dell'eventuale rarità dei potenziali coniugi.

L'instaurazione dell'uguaglianza tra i sessi è incontestabilmente andata non nel senso della complementarietà identitaria, ma nel senso della similitudine, se non addirittura dell'indifferenziazione. «La nostra società contemporanea», dichiara Irène Théry, «è divenuta straordinariamente cieca al modo in cui si combinano le distinzioni di sesso, d'età e di generazione, in altri termini alla dimensione della *temporalità*, che è tuttavia la caratteristica essenziale del modo in cui ogni società distingue e lega i sessi [...] Più in generale, nell'attuale

dibattito sociopolitico si continua a parlare della famiglia come di una semplice entità intersoggettiva, di un rapporto interindividuale, senza accorgersi che ciò che anzitutto distingue una famiglia umana da una famiglia animale è il fatto di essere istituita in riferimento a un sistema simbolico di parentela»[28].

Il «sessismo» è ugualmente braccato persino nel linguaggio corrente. A partire dalla fine degli anni Novanta, sono stati prima inventati neologismi ridicoli, femminizzando nomi di funzioni («la ministra»), mestieri, gradi o titoli[29], poi si è combattuto contro la sintassi e l'accordo del participio passato, con la compiacente complicità dei politici. In una conferenza stampa di presentazione della nuova stagione dell'Opéra-Bastille, che le ha dato occasione di indignarsi del fatto che tutte le opere programmate siano state scritte da uomini, Aurélie Filippetti, ministro della Cultura, ha dichiarato: «Il fatto che nessuna donna direttore d'orchestra né regista sia stata invitata da un teatro nazionale costituisce un attentato all'elementare principio di uguaglianza dei sessi, cui è opportuno rimediare». Dunque, si rimedierà. Bisogna ormai dire «gli uomini e le donne», «i francesi e le francesi», come se, in francese, «uomo» non fosse un termine generico designante i due sessi. (Il primo articolo della Costituzione, «Gli uomini nascono e restano liberi e uguali nei diritti», non esclude evidentemente le donne). L'obiettivo, che si inscrive nella generale tendenza a cancellare la differenza dei sessi, è di sradicare la regola di grammatica secondo la quale il maschile, genere «non marcato», prevale sul femminile, genere «marcato» («Le bionde e i rossi sono intelligenti»), come se il genere grammaticale fosse paragonabile al ge-

---

[28] Irène Théry, «La distinction de sexe», in *Esprit*, maggio 2008, pp. 14-15.

[29] Questi tentativi di riforma dell'ortografia non sono nuovi. Ne *Le Figaro* del 13 ottobre 1836, Théophile Gautier già scriveva: «Queste signore, non contente di innovare in ambito politico e morale, innovano anche in ambito grammaticale; hanno una terminologia speciale». Nel febbraio 1984, Yvette Roudy, allora ministro dei Diritti della donna, aveva ugualmente creato una «commissione di terminologia» relativa alle attività delle donne, il cui scopo era di dotare di un femminile i nomi maschili di mestieri o situazioni che ne erano privi. Questa iniziativa aveva all'epoca suscitato commenti tanto ironici quanto eruditi di Georges Dumézil che sarebbe interessante rileggere oggi (cfr. Georges Dumézil, «Mme Mitterrande? Mme Fabia?», in *Le Nouvel Observateur*, 7 settembre 1984, p. 76).

nere sessuale. Di qui grafie grottesche del genere «motivati-e», «deputati-e» o «detrattori-trici». A questo ritmo, bisognerà presto cambiare nome alle scuole materne, modificare il frontespizio del Pantheon («Ai grandi uomini, la patria riconoscente») e beninteso sopprimere la «stampa femminile».

In Francia, nel febbraio 2012, è stata annunciata, in applicazione di una raccomandazione del Parlamento europeo, la soppressione del termine «signorina» nei moduli e nelle corrispondenze ufficiali. Sono stati ugualmente soppressi il «cognome da nubile», il «cognome patronimico» ed anche il «cognome di moglie», che saranno d'ora innanzi sostituiti dal «cognome di famiglia» o dal «cognome d'uso». Questa decisione corrisponde a una rivendicazione femminista, secondo cui la parola «signorina», intesa come sinonimo di «nubile» (e che dunque rivelava una situazione matrimoniale), costituiva una inammissibile intrusione nella vita privata che avrebbe incitato alla seduzione o alla molestia sessuale. Gli americani avevano già soppresso *«miss»* a vantaggio dell'impronunciabile *«Ms.»*. D'ora in poi, diremo dunque «signora» alle bambine, in attesa di parlare di «capa di Stato» e di chiamare la propria avvocatessa *«maîtresse»* – per non parlare delle difficoltà legate a precedenti femminizzazioni dotate di un altro senso (tradizionalmente, una «prefetta» non è una donna prefetto, ma la moglie di un prefetto), o degli equivoci esistenti tra l'allenatore (in francese, *entraîneur*) e l'«allenatrice» (in francese, *entraîneuse*), il professionista, *professionnel*, e la «professionista», *professionnelle*, che in francese può significare anche prostituta, ecc.

La fine della funzione propriamente paterna, provocata dalla delegittimazione di ogni forma di autorità all'interno della famiglia, si prefiggeva di sopprimere una «disuguaglianza» tra i due genitori, il che era in sé un obiettivo lodevole. In realtà, è sfociata in tutt'altro. Come spiega Jean-Claude Michéa, «fra tutte le situazioni invarianti che caratterizzano la condizione umana, una delle più fondamentali, e delle più strane, è forse il modo specifico in cui l'animale umano deve separarsi dalla madre che l'ha partorito. Mentre presso gli altri mammiferi questa separazione avviene naturalmente, nell'essere umano richiede l'intervento di un *terzo separatore* che può essere isti-

tuito solo tramite il linguaggio – altra specificità dell'animale umano. Nella storia delle civiltà, "padre" è abitualmente il nome che è stato dato a questa figura terza»[30]. Questo è un fatto fondamentale che spiega perché non esiste, anche da questo punto di vista, alcuna simmetria tra il padre e la madre.

Le donne *partoriscono* e mettono al mondo, mentre gli uomini si limitano a *generare*. Più precisamente, come osservava già Aristotele, il maschio genera al di fuori di sé, mentre la femmina genera dentro di sé. Perciò, in materia di filiazione, «solo la madre è certa»: la paternità è dedotta, mentre la maternità è constatata. Solo le donne possono essere sicure che i loro figli erediteranno da loro la metà dei loro geni. Gli uomini non lo possono, perché la paternità maschile non è mai certa *(pater semprer incertus est)*. (È nota anche questa formula del diritto romano: *Pater id est quem nuptiae demonstrant*, «È padre colui che un regolare matrimonio designa come tale»). Proprio per questo il diritto romano distingueva, giustamente, la consanguineità sempre naturale delle donne *(cognatio)* e la consanguineità sempre giuridicamente costruita degli uomini *(agnatio)*. Ed è anche per questo che l'attaccamento primario dei figli si indirizza verso la madre, non verso il padre. In tutte le società, sono le donne a prendersi cura dei bambini in tenera età. Non se ne conosce nessuna nella quale le donne abbandonano i loro bambini frequentemente tanto quanto gli uomini.

Gli studi empirici di cui disponiamo mostrano ugualmente che le donne avvertono la perdita di un bambino più dolorosamente degli uomini, reagiscono più spontaneamente degli uomini a situazioni in cui dei bambini sono minacciati (gli uomini reagiscono più spontaneamente delle donne a situazioni in cui sono in competizione gerarchica con dei rivali) – e che i bambini in tenera età sono più spaventati da uomini che non conoscono che da donne che non conoscono. Per questo motivo, la sopravvivenza delle donne è più importante per i bambini di quella degli uomini, ed è probabilmente

[30] *Le Complexe d'Orphée*, *op. cit.*, p. 334.

anche la ragione per cui le donne assumono rischi meno volentieri degli uomini, si preoccupano maggiormente della loro salute, dell'integrità del loro corpo e della propria sopravvivenza. In caso di divorzio, la custodia del bambino è attribuita alla madre nell'80% dei casi – non sempre con l'accordo del padre. E nella stragrande maggioranza, le famiglie monoparentali sono costituite da donne con bambini[31].

Si crea, di conseguenza, un legame speciale tra la madre e il bambino che non può assolutamente essere messo sullo stesso piano dell'attaccamento tra il bambino e suo padre. È la fonte stessa del complesso di Edipo. Il ragazzo, per accedere alla sua mascolinità, deve staccarsi a poco a poco dall'influenza materna e rompere il legame esclusivo che lo lega a sua madre. Lo stesso capita con le ragazze, ma il ragazzo deve in più assumersi come appartenente al sesso opposto. Un ragazzo diventa adulto quando ha compreso che non può possedere sua madre, e deve sostituirle un'altra donna; una ragazza diventa adulta quando ha compreso che non può possedere né sua madre né suo padre e riconosce che deve sostituire un altro uomo a quest'ultimo. Il ruolo del padre è di recidere il legame corrispondente a questo attaccamento alla madre che, superara una certa soglia, inibisce l'acquisizione dell'autonomia del soggetto. Esso consiste nel porre fine al processo fusionale che lega il bambino a sua madre – la «diade» organica di cui parla lo psicanalista René Spitz[32].

Questo ruolo, possibile solo in riferimento alla dualità dei sessi, è essenziale e gli appartiene in proprio[33]. I bambini senza padre restano perpetuamente nella fase della dipendenza infantile. Lo scioglimento

---

[31] Cfr. Jean-Paul Kaufmann, *La Femme seule et le prince charmant. Enquête sur la vie en solo*, Fernand Nathan, paris 1999.

[32] La funzione paterna, scrive anche Jean-Pierre Lebrun, non designa «nient'altro che ciò che costringerà, ma anche aiuterà, un soggetto a separarsi dalla madre» (*La Condition humaine n'est pas sans conditions*, Denoël, Paris 2010, p. 86).

[33] Non è sorprendente che Judith Butler abbia dedicato gran parte della sua opera a discutere la pertinenza della teoria del complesso di Edipo, sia nella psicanalisi freudiana o lacaniana sia in Claude Lévi-Strauss. «Ciò che mi interessa di più», scrive, «è staccare l'edipianizzazione dalla tesi di un'eterosessualità principale o universale» (*Défaire le genre*, 2ª ed., Amsterdam, Paris 2012, p. 229).

dai legami oggettuali infantili, legato alla risoluzione del complesso di Edipo, non avviene in quei soggetti che si limitano a ricercare sempre nuovi oggetti sostitutivi degli oggetti infantili, il che impedisce loro di accedere allo stadio della differenziazione sessuale e della complementarietà dei sessi. In questo senso, si è potuto dire che il Padre rappresenta, in seno alla famiglia, la figura della Legge, nel senso simbolico di questo termine.

Una società nella quale il padre non assume più questa funzione – sia che non lo voglia più, sia che non lo possa più – è una società che fabbrica a migliaia individui immaturi, narcisistici, che non hanno mai potuto risolvere il loro complesso di Edipo. L'ideologia del genere è in linea con una critica dell'autorità della Legge simbolica identificata col Padre che ha origine nel pensiero liberale. Jean-Claude Michéa, per citarlo di nuovo, ha mostrato bene che questa riconfigurazione antropologica è perfettamente conforme a una civiltà capitalistica che ha tutto l'interesse a delegittimare ogni figura dell'autorità, affinché si generalizzi quel «nuovo tipo di individuo artificialmente trattenuto nell'infanzia, di cui il *consumatore* compulsivo rappresenta la figura emblematica e il cui segno distintivo è la dipendenza dal godimento immediato»[34]. «La civiltà liberale», aggiunge, «è la prima, nella storia dell'umanità, che tende *per principio* a privare il soggetto individuale di tutti gli appoggi simbolici collettivi necessari alla sua umanizzazione e che rende così sempre più problematico quel decollo indispensabile da sua madre senza il quale non è concepibile un'autonomia personale»[35].

L'uomo immaturo diventa un bambino da curare mediante transfert materno. Gli stessi figli fanno molta fatica a diventare padri, perché la figura del padre è stata desimbolizzata e privata dei suoi tradizionali attributi. «Ora, che cos'è un figlio che non diventa padre? È un immaturo che rimane tale tanto più in quanto gli stessi padri invidiano l'eterna giovinezza»[36]. Sta facendo la sua comparsa una ge-

---

[34] *Le Complexe d'Orphée*, p. 341.

[35] *Ibidem*, p. 340.

[36] Pierre-François Paoli, *La Tirannie de la faiblesse. La féminisation du monde ou l'éclipse du guerrier*, François Bourin, Paris 2010, p. 13. Negli Stati Uniti, dove quasi un bambino su due vive in una

nerazione di bambini senza padri che non è più in grado di concepire cos'è la virilità, o la semplice mascolinità, perché non ha più modelli per concepirla, formarsi e identificarsi. «È perché i padri non sono più padri e le madri, madri che i figli fanno tanta fatica a essere uomini e le figlie donne», scrive anche Michel Schneider, il quale aggiunge: «In una società sempre meno "edipica", che tende a negare la differenza generazionale e quella dei sessi, come stupirsi che in un crescente numero di adulti la pulsione sessuale si rivolga verso gli oggetti e le soddisfazioni dell'infanzia?»[37]. Popolata di adulti che non sono mai diventati veramente adulti, la società diventa una sorta di gigantesco giardino d'infanzia, dove i poteri pubblici recitano il ruolo di una «Big Mother»[38].

Dal Rinascimento in poi, l'uomo moderno ha voluto affrancarsi da tutti i limiti. Ha voluto rendersi «padrone e possessore» della natura, come diceva Cartesio. Ha voluto, secondo le parole di Francis Bacon, «far indietreggiare i limiti dell'impero umano per realizzare tutte le cose possibili». Soprattutto, ha ritenuto che tutto fosse possibile. A partire di qui, è giunto al punto di pretendere di crearsi o ricrearsi in seno a un mondo diventato muto, a un mondo trasformato in puro oggetto sottomesso all'imposizione nei due sensi del termine, quello del puro dominio e della sottomissione a una ragione strumentale disincarnata.

L'uomo moderno ha voluto abolire tutti i limiti, tutte le frontiere, fossero esse territoriali, culturali, politiche, economiche, ecologiche, epistemologiche o di altro tipo. Lo stesso sistema capitalistico si basa su un principio di illimitatezza, di perpetua fuga in avanti.

---

asa in cui il padre è assente, l'80% degli stupratori non ha mai vissuto con il padre, come pure l 63% dei giovani che si suicidano, il 90% dei soggetti facili alle fughe e l'85% dei bambini che presentano turbe del comportamento.

[37] *La Confusion des sexes*, *op. cit.*, pp. 16 e 58.

[38] Cfr. Kay S. Hymowitz, *Manning Up. How the Rise of Women Has Turned Men into Boys*, Basic Books, New York 2011. Sul legame tra narcisismo immaturo e indistinzione dei sessi, cfr. anche Tony Anatrella, *La Différence interdite*, Flammarion, Paris 1998 e *Le Règne de Narcisse. Les enjeux du déni de la différence sexuelle*, Presse de la Renaissance, Paris 2005; Éric Zemmour, *Le Premier Sexe*, Denoël, Paris 2006; Natacha Polony, *L'Homme et l'avenir de la femme. Autopsie du féminisme contemporain*, Jean-Claude Lattès, Paris 2008.

Anche le risorse naturali sono state a lungo considerate inesauribili. Oggi, la capacità del denaro di generare se stesso costituisce il modello delle condotte e dei comportamenti. «L'auto-generazione del capitale è il cuore della logica di accumulazione illimitata della nostra società», osserva Serge Latouche[39]. Il fantasma di auto-generazione pone in linea di massima una libertà assoluta, senza vedere che è una impossibilità logica, perché si può essere liberi solo in rapporto a ciò che limita o può limitare la libertà. Una libertà assoluta, sradicata, non rinvia più a niente. In quanto rivendicazione, rientra chiaramente nell'ambito di ciò che i Greci chiamavano *hybris*, dismisura. L'ideologia del genere ha in sé un tale fantasma di auto-generazione, sostenuto da un desiderio di indifferenziazione e di immortalità. Si ritiene che il genere, emancipandosi dalle costrizioni del sesso, partorisca un uomo nuovo che non dovrebbe niente a un altro da sé.

In senso psicanalitico, il fantasma primario di auto-generazione si inscrive nel periodo di rimaneggiamento identificatorio che segna il passaggio all'età adulta. Esso segna l'abbandono dell'investimento libidinale familiare di tipo edipico a vantaggio di un investimento sessuale di tipo omogenerazionale.

Ma oggi questo fantasma esprime piuttosto l'inverso: una fissazione allo stadio pre-edipico. Il fantasma di auto-generazione, che assume importanza soprattutto nell'adolescenza (e in coloro che non ne sono mentalmente mai usciti), nega la scena primitiva, ma anche la differenza dei sessi. In linea di massima, stabilisce implicitamente che, dimenticando questa differenza, l'individuo potrà liberamente costruirsi, il che favorisce la restaurazione narcisistica. «Di fronte alla minaccia che prende di mira il narcisismo individuale», scrive Jean-Bernard Chapelier, «l'illusione gruppale risponderà con la costituzione di un narcisismo gruppale, l'identità individuale è allora sostituita da un'identità di gruppo. L'ideologia ugualitaria afferma la similitudine dei membri tra loro, negando le differenze di sesso, generazione, ecc.

[39] Serge Latouche, *Limite*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 67. L'autore sottolinea fino a che punto l'«illimitatezza moderna» è divenuta un «mostro unico e proteiforme» (p. 17).

Appaiono allora fantasmi di partenogenesi secondo i quali il concepimento e la nascita del gruppo sono dovuti solo a se stessi; il gruppo si auto-genera, il che gli dà una sensazione di onnipotenza, perché rispetta solo le sue leggi interne. Durante questo periodo, gli adolescenti si sentono al riparo da una sessualità genitalizzata, si allontanano dalla problematica edipica, evitano di fronteggiare la depressione, la mortalità provocata dalla differenza di generazione e la scena primitiva, e infine i narcisismi individuali sono rafforzati mentre erano minacciati dalla perdita degli ideali infantili. Il gruppo non ha altra finalità che quella di essersi creato e di esistere in sé, oggetto ideale, perfetto e intemporale»[40].

Il fantasma di auto-generazione è il lontano erede di una corrente di pensiero, risalente almeno a Duns Scoto, che fa prevalere la volontà sull'intelletto. Mentre l'intelletto non fa fatica a tenere conto di ciò che si trova già-lì, la volontà, che vuole essere infinita, rifiuta spontaneamente un *dato* che le assegna dei limiti. L'idea insopportabile che sottende il fantasma di auto-generazione è l'idea che il nostro passato genetico o filogenetico possa informare o influenzare in qualche modo il nostro presente, che ci sia una qualunque cosa (tendenza, inclinazione, dilezione, predisposizione, dono, ecc.) che sia già lì alla nascita, cioè ereditata. Il passato non ha niente da insegnarci, affermavano già alcuni filosofi del Lumi, i quali dichiaravano di non vederci altro che costrizioni e superstizioni. La conformazione che abbiamo ereditato non ha niente da dirci, proclamano oggi i teorici del genere. Il punto comune è il rifiuto dell'idea che ci sia potuto essere qualcosa prima di noi, il rifiuto della nozione di eredità. Il rifiuto del *genitivo.* Il fantasma di dominio sfocia ineluttabilmente nel fantasma di auto-generazione.

---

[40] Jean-Bernard Chapelier, «Apport de la clinique des groupes à la métapsychologie: le concept d'auto-engendrement», in *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 2005, 2. Cfr. anche Elisabeth Bizouard, *Le Cinquième Fantasme. Auto-engendrement et impulsion créatrice*, PUF, Paris 1998. Aggiungiamo che, contrariamente a ciò che affermava Didier Anzieu nella prima edizione del suo libro su *Le Groupe et l'inconscient* (1975), il complesso di Edipo può anche organizzare il «romanzo immaginario» dei gruppi o delle collettività.

L'individuo si concepisce dunque solo in riferimento a se stesso. Tutto ciò che rientra nel campo dell'antecedenza – il passato, le tradizioni, ma anche l'innato, l'eredità biologica – è percepito come insopportabile costrizione, abuso di potere che impedisce agli individui di realizzarsi costruendosi da soli lontani da tutto ciò che potrebbe imporsi con autorità. Bisogna allora rifiutare ogni forma di eredità, perché l'eredità è percepita come una limitazione in un momento in cui si aspira più che mai alla scomparsa di ogni frontiera, di ogni limite. Anche il nostro sesso è un limite, un modo di limitare lo scatenarsi della *hybris*.

Esso dice che molte cose sono possibili all'uomo, ma che non *tutto* è possibile. Proprio per questo l'ideologia del genere cerca di trasgredire questo limite e rifiuta la complementarietà dei sessi, alimentando così l'idea che ogni sesso può bastare a se stesso. L'obiettivo è di far apparire un uomo nuovo, che non dovrà niente a nessuno, perché sarà interamente divenuto *causa sui*, causa di se stesso (cosa che un tempo era considerata una caratteristica di Dio). Sarà un uomo senza eredità, un «inerede», come dice Renaud Camus. Non dovendo niente alla storia né all'eredità, non proseguendo in niente l'opera dei suoi antenati, né il suo passato, non volendo sapere più niente di ciò che è potuto esserci a monte di lui, non si sentirà debitore di alcunché, né coinvolto da alcuna altra dimensione storica se non quella di un perpetuo presente.

Evocando al contempo l'adozione del matrimonio omosessuale e l'introduzione a scuola della teoria dei generi, Robert Redeker scrive: «Un imperativo comune, più o meno esplicito, guida questi eventi: bisogna sostituire l'uomo, così come lo conosciamo dalla notte dei tempi, con qualcosa d'altro. Come per il matrimonio, la parola sarà consacrata, ma non ciò che designa [...] Così, uomo e donne sono parole che, dopo il trionfo della teoria del genere, non vogliono più dire la stessa cosa di prima [...] Il tipo d'uomo generato da questa costellazione di riforme societarie sarà un uomo che si vivrà, si sentirà e si penserà come esistente per generazione spontanea [...] Per il successo di questo progetto antropologico e politico è necessaria una condizione: che gli uomini non siano più uomini e le donne non

siano più donne per natura»[41]. È infatti proprio di questo che si tratta. Olivier Rey fa anche questa osservazione: «Un simbolo è stato anche il cambiamento di orientamento dei bambini nei passeggini, nel corso degli anni Settanta: invece di imparare a decifrare il mondo tramite il volto dei suoi genitori, il bambino è stato rivolto direttamente verso il mondo, senza indicazioni sul modo in cui doveva riceverlo e interpretarlo. Come se, povero di istinti com'è, un piccolo essere umano ne avesse i mezzi, come se non dovesse imparare dagli adulti gli atteggiamenti e i comportamenti appropriati, e ricevere pressoché tutto da coloro che lo hanno preceduto. Tuttavia, una generazione che ha rifiutato con violenza i suoi genitori ha anche rifiutato, venuto il momento, di assolvere il compito di genitori e, se ha trasmesso qualcosa alle generazioni successive, è questo rifiuto, o piuttosto una situazione in cui è divenuto quasi impossibile essere padre o madre nel pieno senso della parola. Quando il passato e le tradizioni, nella loro facoltà di puntellare e orientare la vita, sono ripudiati, quando i genitori non hanno più nient'altro da fornire ai loro figli che cibo, abiti, amore e videogiochi, quando la scuola riceve dal suo ministro tutelare la missione di "strappare l'alunno a tutti i determinismi, familiare, etnico, sociale, intellettuale, per poi fare una scelta", non resta più altra soluzione che l'auto-generazione. In realtà, i soggetti sono ridotti ad assemblare a casaccio i pochi brandelli di passato, tradizione, parole d'autorità, edificanti nel senso proprio della parola, che sono sfuggiti al massacri per puntellare l'io vacillante chiamato a risplendere nel firmamento dell'autenticità»[42].

Tutto ciò si inscrive in una prospettiva liberale recata da quella che Gilles Lipovetsky definisce «dinamica dei diritti soggettivi»[43], ossia, in termini di filosofia del diritto, l'affermazione di un primato

---

[41] Robert Redeker, «L'homme nouveau ou la société contre le peuple», sito di Robert Redeker, 3 giugno 2013.

[42] Olivier Rey, «De l'usage social des sciences», conversazione in *Krisis*, settembre 2013, pp. 54-55.

[43] Gilles Lipovetsky, *Le Crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Gallimard, Paris 1997, p. 14.

del diritto soggettivo (il «diritto naturale» degli individui all'autodeterminazione) sul diritto oggettivo, e in termini di filosofia *tout court*, la metafisica della soggettività. «La cultura quotidiana», precisa Lipovetsky, «non è più irrigata dagli imperativi iperbolici del dovere, ma dal benessere e dalla dinamica dei diritti soggettivi, abbiamo smesso di riconoscere l'obbligo di legarci a qualcosa d'altro da noi»[44].

La femminizzazione della società va ugualmente di pari passo, non a caso, con la promozione del bambino che nell'era moderna accede al rango di categoria autonoma. L'infanticidio diventa il crimine per eccellenza, mentre questo ruolo spettava un tempo al parricidio[45]. Il *giovanilismo* non è soltanto un fenomeno sociologico, ma anche una fondamentale molla ideologica. Non si contano più i messaggi pubblicitari in cui il desiderio dei bambini è presentato come una legge che si impone ai genitori o che mostrano «bambini che educano i loro genitori arretrati per condurli verso i prodotti e le marche che bisogna desiderare»[46]. Molti altri messaggi mettono in scena donne evolute, dalle opinioni sempre pertinenti, mentre i loro compagni o i loro mariti sono invariabilmente dipinti, con una punta di ironia, come degli sconsiderati o degli stupidi (il contrario sarebbe giudicato scandaloso). I molteplici segni di quella che Jean-Claude Milner ha potuto definire l'«infantilizzazione planetaria» si ripetono ovunque: impazienza tipica di chi fa *zapping*, rifiuto dello sforzo e dell'attesa necessaria al soddisfacimento del desiderio, moltiplicazione dei *gadgets* e dei *toys*, generalizzazione del linguaggio infantile nel discorso pubblico (ormai non si parla più di padri e madri, ma di «papà» e «mamme», in attesa degli «zietti» e delle «ziette»), ricorso sistematico al tu e uso del nome che prevale sempre più sul cognome, ecc.

---

[44] *Ibidem*.
[45] Nel linguaggio giuridico dell'antica Roma non c'era nemmeno una parola per «infanticidio». Un uomo che uccideva suo figlio era condannato per parricidio, perché si riteneva che, uccidendo il suo bambino, avesse ucciso il padre che questi sarebbe potuto diventare.
[46] Michel Schneider, *La Confusion des sexes*, *op. cit.*, p. 57. Questo fenomeno del bambino che prescrive acquisti è conosciuto da molto tempo. Negli Stati Uniti, nel 2002, i bambini tra i 4 e i 12 anni hanno fatto spendere 30 miliardi di dollari ai loro genitori, con un aumento del 400% rispetto al 1989.

L'infantilizzazione degli adulti trova la sua simmetrica contropartita nell'ipersessualizzazione dell'infanzia, in particolare quella delle bambine, trasformate in ninfette con l'avallo dei loro genitori (reggiseni imbottiti indossati sulla spiaggia sin dall'età di 6 anni, perizoma taglia 8 anni, tanga, minigonne, *jeans slim*, astucci per il trucco per bambine di 9-10 anni, concorsi di bellezza «mini-miss», ecc.), che è stata oggetto di diversi rapporti recenti. Anche qui, la logica del profitto ha il proprio tornaconto: negli Stati Uniti, la fascia d'età compresa tra gli 8 e i 14 anni rappresenta un mercato annuale di 260 miliardi di dollari. Nello stesso tempo, si nota una generalizzazione delle pubertà precoci, sia tra le ragazze (l'età delle prime mestruazioni continua ad abbassarsi) che tra i ragazzi. Ora, le pubertà precoci aggravano il rischio di problemi psicologici e rallentano prematuramente la crescita, particolarmente tra le ragazze[47].

Abbiamo dunque, da un lato, donne che debbono conciliare tutto, la loro vita privata, la loro attività professionale, la loro vita di coppia e il tempo per occuparsi dei bambini, dall'altro ragazzi che debbono stare attenti a non affermarsi troppo per non passare per *machos* o stupratori in potenza, e ragazze che si cimentano sempre più giovani nelle tecniche di seduzione. Il denominatore comune è la svalutazione della mascolinità, in tutte le sue forme. Ridotta alle sue forme più caricaturali – aggressività e brutalità – la virilità smette di essere un valore in Occidente. La parola «virile» ha assunto un'accezione ironica, se non peggiorativa. Nella storia, la virilità aveva tradizionalmente trovato la sua assunzione nell'eroismo. Ma lo stesso eroismo non è più molto ben visto, perché evoca troppo spesso il guerriero: ai giorni nostri, è più conveniente essere vittima che eroe (tranne quando l'eroismo è caratterizzato dalla sofferenza, avvicinandosi così alla figura del martire). «Per secoli», scrive Paul-François Paoli, «l'uomo traeva la sua legittimità dal fatto che poteva essere indotto a mettere in gioco la sua vita [...] Al sacrificio femminile della nascita corri-

---

[47] Le cause esatte dell'abbassamento dell'età della pubertà sono mal conosciute. Sulla sessualizzazione della sfera pubblica e l'ipersessualizzazione precode delle ragazze, cfr. Richard Poulin, *Sexualisation précoce et pornographie*, La Dispute, Paris 2009.

spondeva il possibile sacrificio dell'uomo di fronte all'avversità [...] La guerra ha perso la sua legittimità, e il coraggio come virtù non è più decisivo nei conflitti contemporanei, perché la dimensione tecnologica prevale sull'eroismo individuale. Così, mentre la donna ha conservato intatta la sua fondamentale specificità antropologica, quella di generare, acquistando al contempo i diritti legati alla sua individualità, l'uomo ha perduto una parte della sua antica prerogativa: quella di proteggere, di difendere o di attaccare, dunque di uccidere»[48].

Il risultato è che «gli uomini non sanno più come comportarsi, dato che la società valorizza il femminile in modo spudorato [...] Si chiede agli uomini di sviluppare qualità femminili, come se nelle donne tutto fosse giusto e negli uomini tutto sbagliato»[49]. Si ingiunge agli uomini di effeminare il loro aspetto (il mercato della bellezza maschile esplode). Si chiede loro di essere donne come le altre, di «esprimere le loro emozioni». «Sono un uomo d'oggi, ossia un coglione flaccido»: così inizia il romanzo di Frédéric Pajak *La Guerre sexuelle*[50].

Gli uomini si trasformano in addetti ai biberon, al cambio dei pannolini, in spingitori di carrelli al supermercato, mentre le donne chiedono al loro partner un nuovo ventaglio di qualità: essere efficiente a letto e saper montare il cassettone Ikea, riaccompagnare la *baby-sitter* e ricordarsi delle date dei vaccini dei bambini, avere molto tempo libero guadagnando al contempo denaro che esse potranno spendere, farle ridere ma senza spazientirsi, «essere duro e tenero al contempo. Presente senza essere pressante, innamorato senza essere appiccicoso, desiderante ma non maniaco. Professionalmente gratificante senza credersi superiore. Energico ma non *macho*, metrosessuale effeminato o conviviale colpevolizzato, dominatore semplice-

---

[48] *La Tyrannie de la faiblesse, op. cit.*, p. 83.

[49] Hélène Vecchiali, *Ainsi soient-ils. Sans de vrais hommes, pas de vraies femmes*, Calmann-Lévy, Paris 2005.

[50] Gallimard, Paris 2004. Nel suo libro *Refuser d'être un homme. Pour en finir avec la virilité* (Syllepse, Paris 2013), John Stoltenberg invita dal canto suo gli uomini a «rifiutare l'identità maschile dominante».

mente gentile, ma non troppo, ecc.»[51]. Alcuni si piegano più o meno di buon grado all'esercizio, molti preferiscono rinunciare.

Una recente inchiesta effettuata nella fascia d'età compresa tra i 25 e i 39 anni ripartisce gli uomini d'oggi in quattro tipi: «il neotradizionale (padre di famiglia), il moderno assunto (ugualitario, che si destreggia tra doveri e impegni), il maschio egoista e il disimpegnato. Gli ultimi due, che rappresentano in totale il 40% della popolazione, prendono l'istante come viene e fuggono ogni impegno»[52]. «Non soltanto l'uomo è angosciato da un impegno decisivo e irrevocabile», scrive dal canto suo Tony Anatrella, «ma anche e soprattutto dalla paura di essere sopraffatto e inghiottito dall'altro. L'immagine della mantide religiosa è presente attraverso il timore della parola femminile intrusiva, di una sovra-rappresentazione professionale asessuata e di una relazione contabile sul modello, per molti aspetti, della parità domestica»[53]. Di fronte alle attese femminili, molti uomini si sentono insicuri o incapaci. «Prima, si insegnava loro a tenere le spalle alte. Oggi, ciò non vuol dire più niente», osserva lo psicologo Bernard Torgemen. Gli uomini trovano che il passaggio dal fantasma al reale sia più difficile. Non sanno più molto bene che cosa ci si attende da loro e al contempo pensano che ci si attenda troppo. «Mentre le donne hanno ammucchiato montagne di scritti per gridare la loro collera e proclamare le loro volontà, gli uomini non hanno trovato parole comuni per dire insieme ciò che non vogliono più essere o ciò che vorrebbero diventare. Esse vogliono tutto, essi non rivendicano niente»[54]. Paul-François Paoli riassume la situazione con una formula: «A che servono gli uomini se le donne hanno sempre ragione?».

Ciò non va necessariamente bene alle donne che, consapevolmente o no, aspirano spesso a trovare «veri uomini» da cui, però, tutto le spinge ad allontanarsi. «L'inattitudine globale degli uomini a cogliere

---

[51] Paul-François Paoli, *La Tyrannie de la faiblesse, op. cit.*, 129.
[52] Citato da Jean-Paul Mialet, *Sex aequo. Le quiproquo des sexes*, Albin Michel, Paris 2011, p. 413.
[53] Tony Anatrella, «Et l'homme dans tout ça?», ne *L'Homme nouveau*, 18 giugno 2011, p. 6.
[54] Jacqueline Rémy e Isabelle Germani, in *Clés*, gennaio 2011, p. 64. Cfr. anche Anthony Clare, *Où sont les hommes? La masculinité en crise*, Editions de l'Homme, Montréal 2000.

le attese e i bisogni delle donne», osserva Jean-Albert Meynard, «è pari solo al sentimento di insoddisfazione di queste ultime. La frustrazione degli uomini, resi fragili dai loro desideri, è pari solo all'inattitudine delle donne a misurarne la portata»[55]. «La lotta dell'uguaglianza dei sessi», osserva dal canto suo la romanziera canadese Denise Bombardier, «ha fatto uscire dalla gola delle donne il vecchio grido della loro dolorosa e misteriosa insoddisfazione amorosa»[56]. Negli Stati Uniti, benché la condizione femminile sia straordinariamente migliorata da trentacinque anni in termini di istruzione, libertà e poteri, il numero di donne che dichiarano di non essere felici aumenta regolarmente[57].

Qualche tempo fa, si leggeva ne *Le Point*: «Essere uomo negli Stati Uniti vuol dire essere condannato a vivere con la cattiva coscienza dell'oppressore, responsabile di tutti i mali dell'umanità»[58]. Oltre Atlantico, il disagio nei rapporti tra i sessi genera una violenza reattiva contro le donne, ma anche rappresentazioni patologiche a base di ipervittimizzazione o di ipervirilità. La stessa Élisabeth Badinter ricordava che il femminismo americano è fiorito sull'humus «di un puritanesimo radicale che rende quasi impossibile l'apprensione tranquilla del proprio corpo e del corpo dell'altro. Esso rivela una paura particolarmente forte degli uomini di fronte alle donne (parallelamente alla potenza della figura materna), e la loro incapacità di superare questa paura non poteva che sfociare nella guerra dei sessi»[59].

Guerra dei sessi? Già Choderlos de Laclos evocava, ai suoi tempi, lo «stato di guerra perpetua che sussiste tra gli uomini e le donne». Forse non siamo ancora arrivati a questo punto, ma il fatto è che i rapporti uomini-donne diventano sempre più difficili. Un sondaggio Sofres realizzato nel marzo 2012 rivela che per il 36% degli uomini le

---

[55] Jean-Albert Meynard, *Le Sexe du cerveau. Hommes/femmes: les vraies différences*, L'Archipel, Paris 2011, p. 11.

[56] Denise Bombardier, *La Déroute des sexes*, Seuil, Paris 1993, p. 31.

[57] Cfr. Betsey Stevenson e Justin Wolfers, «The Paradox of Declining Happiness», in *American Economic Journal*, agosto 2009, pp. 190-225.

[58] *Le Point*, 25 gennaio 1992.

[59] *Le Nouvel Observateur*, 19 maggio 2004.

relazioni uomini-donne sono divenute in questi ultimi anni più dure, più difficili per il 42%, più conflittuali per il 47%.

«Uno dei risultati del femminismo», ritiene Julia Kristeva, «è stato di rendere difficile, se non addirittura impossibile, la relazione con gli uomini»[60]. Valori maschili e femminili erano un tempo percepiti come complementari. Ormai, essi si oppongono, si ergono gli uni contro gli altri, quando non sono semplicemente negati. La differenza uomo-donna si trasforma in una *disputa*, in cui le aspirazioni psichicamente e simbolicamente sessuate sono regolarmente deluse.

Il cambiamento delle regole della *partnership* sessuale lascia molti uomini disorientati. Essi accettano volentieri di avere relazioni «paritarie», ma sanno raramente che cosa ciò significhi. Esitano a impegnarsi, cercano legami effimeri, rifiutano di fare progetti per il futuro. Le donne, dal canto loro, vogliono beneficiare di un impegno durevole da parte del loro partner, pur conservando la loro «autonomia». È la quadratura del cerchio. La ricerca di parità si scontra con la profonda asimmetria esistente tra i sessi. Una delle cause principali del disagio tra i sessi e della difficoltà che provano nel comunicare, è il fatto che non parlano la stessa lingua, non aspirano alle stesse cose, le donne utilizzando spesso un linguaggio di relazione e di intimità, là dove gli uomini impiegano un linguaggio di indipendenza e di *status*. Il rifiuto di prendere in considerazione questo tipo di differenze aggrava le cose[61]. In passato, come si è visto, non c'è mai stata una società umana che abbia assegnato agli uomini e alle donne le stesse funzioni o gli stessi ruoli sociali. Il fatto che le società occidentali siano le prime a evolvere in questa direzione è una delle fonti profonde della disarmonia tra i sessi e della loro reciproca incomprensione: ogni sesso si attende dall'altro sesso cose diverse da quelle che può dargli. Il che è difficilmente sopportabile perché, se le regole sono cambiate, la psicologia di ogni sesso, così come è stata plasmata dall'evoluzione, non è cambiata. Si diffonde allora la sensazione che

[60] *L'Événement du jeudi*, 13 agosto 1992, p. 76.

[61] Cfr. Alain Braconnier, *Le Sexe des émotions*, Odile Jacob, Paris 2000.

ogni sesso usurpi le funzioni dell'altro e che ogni sesso debba fronteggiare un'ostilità che non ha ragion d'essere.

Una coppia si rivela tanto più solida in quanto l'uomo vi è riconosciuto in quanto uomo dalla donna e la donna vi è riconosciuta dall'uomo in quanto donna. Senza la presenza di una virilità maschile, la donna non può fiorire nella sua femminilità; senza la presenza di una femminilità, l'uomo non può rafforzare la sua mascolinità.

La rottura di questo processo di reciproca convalidazione è causa di disgregazione delle coppie. La causa essenziale dell'attuale disagio degli uomini risiede nella sensazione, che essi sperimentano, che le donne non vogliano più «convalidarli» in quanto uomini. Di qui una frustrazione, un disagio, che può evolvere verso il risentimento o generare la ginofobia, ossia la paura della donna in generale (fenomeno di cui si trova raramente l'equivalente fra le donne). La donna è percepita come una minaccia per un'identità maschile incerta di sé. Di qui negli uomini, appunto perché sono più suscettibili di ricorrere alla violenza, dei comportamenti reattivi violenti che prendono di mira le donne. Il numero delle donne picchiate aumenta, come pure quello degli stupri.

In fin dei conti, le relazioni tra i sessi si deteriorano al punto che molti uomini preferiscono fare a meno delle donne, trovando i rapporti con loro troppo complicati. I matrimoni sono già sempre meno numerosi e sempre più tardivi. Per quanto concerne il calo dei matrimoni, la Francia è in testa fra tutti i paesi occidentali: nel 2011, sono stati celebrati 241.000 matrimoni contro ancora 305.000 nel 2000. Ci si sposa anche sempre più tardi: 30 anni per le donne nel 2010, 31,8 anni per gli uomini (mentre la fecondità femminile declina nettamente dopo i 38-40 anni). Ma si nota che negli Stati Uniti la percentuale di donne sposate nella categoria 15-44 anni è piombata dal 44% nel 1982 al 36% nel 2010, mentre l'unione libera passava dal 3 all'11%. Le persone vedono tante meno ragioni di sposarsi in quanto la coppia sposata non gode più di alcun particolare riconoscimento sociale rispetto alla coppia non sposata. Anche dove il matrimonio resta un valore non è più percepito come un'istituzione.

Questo calo del matrimonio si spiega in parte con la paura del di-

vorzio. In Francia, il divorzio consensuale è stato istituito nel 1975 e una legge del 2004 ne ha semplificato ancora la procedura. Dal 2005, quasi un matrimonio su due finisce con un divorzio. Bisogna aggiungervi le separazioni che intervengono in seno alle coppie che vivono in unione libera, che sono sempre più numerose.

Il divorzio è sempre considerato un fallimento, ma più come la sanzione di un errore (l'adulterio ha smesso agli occhi dei giudici di esserne una «causa perentoria»). La causa principale del divorzio resta tuttavia l'adulterio e dunque il matrimonio d'amore: se ci si sposa perché ci si ama, è tutto sommato logico separarsi quando non ci si ama più[62]. Ora, la passione amorosa è in generale poco durevole (amore fa rima raramente con sempre), perché il cervello può conservare solo per pochi anni il suo livello più intenso di produzione ormonale. Ormai sono principalmente le donne a chiedere il divorzio e la durata media dei matrimoni continua a diminuire (è inferiore a cinque anni in circa il 20% dei casi, inferiore a dieci anni in circa il 50% dei casi).

La precarietà familiare è andata di pari passo con la precarietà del lavoro: il matrimonio è diventato un contratto a durata più o meno determinata. Tende ugualmente a sparire l'abitudine che avevano i concubini di sposarsi quando decidevano di avere figli. La quota di nascite fuori del matrimonio si è anzi accresciuta in proporzioni che non si ritrovano in nessun altro paese d'Europa, ad eccezione della Svizzera: in Francia, attualmente, più di un bambino su due (il 56,6% nel 2012 contro il 37,2% nel 1994) nasce fuori dal matrimonio, percentuale che si avvicina ai due terzi nelle grandi città. Divorzi, donne sole, famiglie monoparentali e ricomposte diventano la regola. A volersi sposare, ormai ci sono solo i preti e gli omosessuali. Come dice un simpatico proverbio cinese: «Il matrimonio è come una città assediata: quelli che sono fuori vogliono entrarvi e quelli che sono dentro vogliono uscirne».

---

[62] In passato, l'amore era un motivo di matrimonio tra gli altri. Evocando il matrimonio nei secoli XVII e XVIII, Serge Chaumier riferisce che «nell'aristocrazia, amare la propria moglie è dar prova di una mancanza di dignità. La moglie potrebbe mostrarsene offesa» (*La Déliaison amoureuse*, Armand Colin, Paris 1999)!

Compiacendosi dell'attenuazione delle differenze di sesso, Élisabeth Badinter prediceva, alcuni anni fa, che essa avrebbe provocato una «riduzione della passione, ma anche rapporti più fraterni e protettivi». In realtà, come nota Tony Anatrella, «il discorso attuale, lungi dal presentare un modello realistico e autentico della cooperazione nell'alterità sessuale, divide e invita ogni sesso a restarsene a casa»[63]. Quasi il 20% delle coppie, sposate o no, già non vive più insieme.

La maggioranza dei giovani tra i 18 e i 34 anni non soltanto non è sposata, ma vive sola. Uguali, ma separati: questo è il nuovo *apartheid* sessuale.

Il deterioramento dei rapporti di coppia non è privo di effetti sull'atteggiamento nei confronti del sesso. Si nota un allontanamento rispetto alla sessualità che può esprimersi tanto per eccesso quanto per difetto. «Due fattori economici e sociali allontanano dalla sessualità: la miseria dell'esclusione sessuale e al contrario la saturazione del consumo»[64].

Da un lato, si constata una onnipresenza del sesso, evidente nella vita quotidiana. La televisione, le riviste, i documentari, i *reality show*, le serie televisive, le *sitcom*, manifestano una sovraesposizione pubblica dell'intimità fondata sull'esibizionismo e il voyeurismo, che equivale a un doppio fenomeno di privatizzazione dello spazio pubblico e di pubblicizzazione dello spazio privato. Essa raggiunge il punto più alto nella pubblicità. Nel corso degli ultimi trent'anni, la percentuale di messaggi pubblicitari che fanno appello a immagini sessuali o paraerotiche è passata negli Stati Uniti dal 15 al 27%. I periodici femminili hanno, dal canto loro, smesso da molto tempo di essere «sentimentali», per divenire sempre più «sessuali», come dimostrano il tono superficiale e isterico dei loro titoli («Mettete un pizzico di pepe nel vostro *big love*», «Come far fantasticare i maschi», «Che esperta siete?», «Come far bene una fellatio», «Sapere tutto sulla clitoride», Trovare un maschio prima che mi ricrescano i peli», «I buoni piani per amarsi di più», ecc.). L'invasione delle rappresentazioni sessuali nella vita

---

[63] «Et l'homme dans tout ça?», art. cit., p. 8.

[64] Michel Schneider, *La Confusion des sexes*, *op. cit.*, p. 109.

quotidiana suscita in effetti un nuovo conformismo, ulteriormente accentuato dalla «trasparenza». Si parla più facilmente di sessualità, se ne parla persino ovunque, il che non vuol dire che si è sviluppata, né che oggi si fa l'amore più di una volta (numerose inchieste lasciano anzi presumere il contrario). «Nella nostra società», osserva ancora Michel Schneider, «il sesso è altrettanto se non più problematico di prima, ma non bisogna dirlo»[65].

Si nota anche il ricorso sempre più frequente alla nudità, all'esibizione pubblica, agli *strip-teases* collettivi, agli abbracci di gruppo, ecc., come altrettanti metodi «festivi» di rivendicazione sessuale che si potrebbero designare con l'espressione di «nudità ostile» (Raoul Weiss) o aggressiva. La nudità non vi è più concepita come un modo per attirare, sedurre o provocare il desiderio, ma come un forma di indignazione, una sfida aggressiva, una sorta di proclamazione al nemico, come dimostrano le pratiche del gruppo femministe di origine ucraina delle Femen[66]. Raoul Weiss scrive molto giustamente che «l'euforia esibizionista cui si riduce attualmente gran parte della sociabilità occidentale non è altro che l'interiorizzazione della libertà della merce»[67].

Già Michel Foucault aveva dimostrato, opponendosi così ad autori come Herbert Marcuse e soprattutto Wilhelm Reich, che il discorso

---

[65] *Ibidem*, p. 12.

[66] Sostenute per qualche tempo da Caroline Fourest, autrice del documentario «I nostri seni, le nostre armi», le Femen sono state per contro molto contestate in certi ambienti femministi che rimproverano loro di far uso del loro corpo per mobilitare l'attenzione mediatica, il che legittimerebbe indirettamente il riconoscimento delle differenze di sesso, se non addirittura l'importanza della bellezza. Altre obiettano alle attiviste dai seni nudi che, invece di affermare la superiorità della nudità, esse farebbero meglio a difendere la libertà delle donne di vestirsi come vogliono. Cfr. Mona Chollet, «Femen partout, féminisme nulle part», ne *Le Monde diplomatique*, 12 marzo 2013, che le accusa di ricorrere a una «politica della fotogenia deliberata», prima di concludere che «l'interesse per le Femen si rivela perfettamente compatibile con l'antifemminismo più grossolano». Cfr. anche Claude Guillon, «Quel usage politique de la nudité?», testo on line, 7 febbraio 2013; Stéphanie Marteau, «Le féminisme à l'épreuve du sextrémisme», in *Le Monde*, 8 marzo 2013. Perseguita per blasfemia, in Ucraina, Inna Shevcenko, leader delle Femen, la lasciato Kiev per insediarsi a Parigi nell'agosto 2012. Nel luglio 2013, la Francia le ha accordato l'asilo politico che aveva rifiutato alcune settimane prima a Edward Snowden, rifugiato in Russia dopo aver rivelato al mondo intero le pratiche di spionaggio planetario delle comunicazioni ad opera del governo americano.

[67] «Du féminisme émancipateur au fascisme sexuel», art. cit., p. 4.

che reprime il sesso e quello che pretende di «liberarlo» dipendono in realtà da uno stesso dispositivo che considera la sessualità come un ambito dell'esperienza che si potrebbe separare da tutti gli altri per meglio farne apparire la «verità». Egli ne traeva la conclusione che la «liberazione sessuale» era in gran parte un'illusione, e che si doveva piuttosto fare il possibile per creare piaceri nuovi. Quella che negli anni Sessanta e Settanta è stata definita «liberazione sessuale» – in poche parole, il «sesso facile», che è stato infinitamente più utile agli uomini che alle donne – ha avuto soprattutto come conseguenza la captazione della vita sessuale da parte dello spettacolo e del consumo, e l'interiorizzazione delle sue norme di «performance». Come scrive Raoul Vaneigem, «il piacere obbligatorio sostituisce il piacere proibito. Il godimento si affronta alla maniera di un esame, con l'aggiunta del fallimento o del successo [...] Per il brevetto di radicalità, indicate qui la media oraria dei vostri orgasmi»[68].

Nell'epoca del capitalismo assoluto, la base del dominio passa infatti più che mai «attraverso la padronanza degli usi del corpo e l'imposizione delle sue norme»[69]. Il capitalismo si è rapidamente scoperto una «vocazione [...] a mercificare il desiderio, in particolare quello della liberazione, e di conseguenza a recuperarlo e inquadrarlo»[70]. Il sistema mercantile aveva evidentemente tutto l'interesse a promuovere il libero scambio massimale dei corpi secondo una modalità eminentemente consumistica. La «liberazione sessuale», che rappresentava la soluzione commerciale della problematica sessuale, si è dunque del tutto naturalmente sviluppata in regime capitalistico, smentendo l'idea che quest'ultimo andasse necessariamente di pari passo con il «patriarcato». Perché, sebbene un certo numero di femministe si ostinino a ritenere l'ordine liberale come intrinsecamente conservatore e «patriarcale», è vero proprio il contrario. Come ha dimostrato Jean-Claude Michéa nelle sue opere, e come aveva già intuito Marx, niente è più «rivoluzionario» dell'ordine capitalistico, nella misura

---

[68] Raoul Vaneigem, *Le Livre des plaisirs*, Encre, Paris 1979.

[69] Christine Détrez, *La Construction sociale du corps*, Seuil, Paris 2002, p. 173.

[70] Luc Boltanski e Ève Chiapello, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris 2002, p. 226.

in cui l'impianto generalizzato del modello dell'*Homo œconomicus* implica lo smantellamento di tutte le strutture tradizionali suscettibili di costituire un ostacolo al consumo e alla diffusione della razionalità commerciale. «Appare infatti evidente», scrive Michéa, «che l'accumulazione del Capitale (o "Crescita") non potrebbe proseguire molto a lungo se dovesse in permanenza accontentarsi dell'austerità religiosa, del culto dei valori familiari, dell'indifferenza alla moda o dell'ideale patriottico»[71]. Il sistema capitalistico ha compreso molto in fretta che aveva tutto l'interesse a incoraggiare (e a soddisfare) l'esplosione dei desideri soggettivi e la rivendicazione generale di emancipazione. (Viceversa, coloro che nel Maggio '68 volevano «godere senza ostacoli» hanno anch'essi compreso molto in fretta che avevano tutto l'interesse a confluire nel sistema capitalistico che, più di nessun altro, permette loro di soddisfare le loro voglie). Già lietissimo di aver messo le casalinghe al lavoro e di vendere loro pillole contraccettive, il sistema mercantile ha visto nella liberazione dei costumi una nuova fonte di profitto, come ha notato molto bene anche Slavoj Žižek, che scrive: «I difensori della libertà sessuale pensarono a lungo che una repressione sessuale monogamica fosse necessaria alla sopravvivenza del capitalismo – adesso sappiamo che il capitalismo può non soltanto tollerare, ma anche incitare attivamente e sfruttare forme di sessualità "perversa", senza menzionare la permissività e il compiacimento per ogni forma di promiscuità»[72].

La dipendenza dal sesso è oggi un'affezione riconosciuta (dovrebbe avere il nome di «disordine ipersessuale» nell'edizione 2013 del DSM-5), distinta da quella che un tempo si chiamava erotomania. La si definisce in particolare attraverso l'ossessione sessuale permanente, il ricorso al sesso per ovviare ai problemi dell'esistenza e ai problemi psicologici (ansia, depressione, noia, stress), l'incapacità di controllare o moderare la propria vita sessuale anche quando è in gioco la salute

---

[71] Jean-Claude Michéa, *La Double Pensée. Retour sur la question libérale*, Flammarion, Paris 2008, p. 64. Cfr. anche Charles Robin, *Le Libéralisme comme volonté et comme représentation. Démontage d'une mythologie politique contemporaine*, The Book Édition, Paris 2012.

[72] Slavoj Žižek, *Plaidoyer en faveur de l'intolérance*, Climats, Castelnau-le-Lez 2004, p. 93 [ed. it. Città Aperta, Troina 2002].

o la vita. Negli Stati Uniti, si contano oggi oltre un migliaio di terapeuti specialisti della dipendenza dal sesso contro 400 cinque anni fa.

Al tempo stesso, la libido si investe sempre più nell'oggetto, ossia nel consumo. Il diniego dell'alterità sessuale rinchiude ciascuno nella sua sufficienza al punto di non aver più bisogno dell'altro per realizzarsi. Camille Froidevaux-Metterie osserva molto giustamente che «la crescente visibilità delle donne nella vita pubblica si accompagna a una tendenza a evitare il femminile»[73]. «Siamo in una società narcisistica e individualistica che distrugge il legame sociale al ritmo delle rivendicazioni soggettive e particolari di gruppi di pressione. Il senso dell'interesse generale si cancella a beneficio di esigenze incentrate unicamente su se stessi», scrive dal canto suo Tony Anatrella[74]. Una società narcisistica è una società che non ha più il senso dell'alterità e dunque secerne solo indistinzione. È anche una società che, avendo rigettato ogni super-io, riduce l'io all'*es*. In queste condizioni, il sesso diventa sempre più una semplice «tecnica di sé», per dirla con Michel Foucault, una tecnica tendente al godimento di sé – fare a meno dell'altro essendo ovviamente il modo migliore di essere se stessi. La sessualità incentrata sull'io è una sessualità che conosce solo il medesimo. È un monologo, un'economia affettiva autarchica, di cui la masturbazione è la pratica più emblematica. L'economia sessuale diventa narcisistica e autosufficiente. Il desiderio si trasforma in puro desiderio di sé.

È qui che bisogna evocare la pornografia. Coadiuvante tradizionale della masturbazione, costituisce una forma di erotismo tra le più classiche che, nel corso della storia, si è adattata all'evoluzione di tutte le tecniche (incisione rupestre, disegno, pittura, stampa, fotografia, cinema, video, ecc.). Anche se attualmente se ne constata un'avanzata presso le donne, è sempre restata un fenomeno essenzialmente maschile (in passato, le riviste pornografiche destinate alle donne sono state regolarmente un fallimento commerciale), il che è estremamente significativo del modo in cui funziona il meccanismo dell'eccitazione

[73] *Philosophie Magazine*, maggio 2012, p. 57.
[74] *Le Règne de Narcisse*, *op. cit.*, p. 23.

sessuale maschile[75]. Ma oggi, da passatempo simpatico e utile, è divenuta un fenomeno di società. L'avvento di internet le ha infatti permesso di esplodere in modo fenomenale.

Nel 2006, l'industria multinazionale della pornografia ha generato redditi per un ammontare di circa 100 miliardi di dollari. Negli Stati Uniti, dove 40 milioni di persone visitano regolarmente siti pornografici, i profitti che produce sono stati valutati, nel 2013, in 13,3 miliardi di dollari, superando così gli incassi di tutti i film prodotti lo stesso anno da Hollywood (9 miliari di dollari). Oltre il 15% di tutti i siti internet sono oggi siti pornografici (4,2 milioni di siti nel 2006 contro 22.000 nel 1989), il 25% delle connessioni e delle richieste tramite i motori di ricerca concernono la pornografia (68 milioni di domande al giorno), il 35% dei trasferimenti dati sono di natura pornografica. Ogni mese, i siti pornografici sono visitati in media da 72 milioni di internauti. Un sito pornografico guadagna in media da 10.000 a 15.000 dollari al giorno ed alcuni hanno redditi di circa due milioni di dollari al mese. Il primo paese produttore di film pornografici resta gli Stati Uniti, ma il crollo del sistema sovietico ha permesso all'industria pornografica di conoscere uno sviluppo folgorante anche nell'Europa dell'Est, particolarmente in Ungheria. La produzione resta molto differenziata (ogni paese ha il suo «stile» e i suoi temi preferiti), ma è globalmente sottomessa a una costante corsa al rialzo dovuta alla domanda. I rapporti sessuali classici sono stati da molto tempo sostituiti dalle diverse parafilie, le pratiche violente, i primi piani sugli organi genitali, la distensione degli orifizi e l'iperrealtà gineco-chirurgica. Siamo lungi da Mirabeau, Crébillon, Apollinaire *(Le undicimila verghe)*, Pierre Louÿs *(Figlie di tanta madre)*, Henry Miller *(Sexus)* e persino da Pauline Réage *(Histoire d'O)*... Parallelamente, la pornografia di massa spoglia l'erotismo del suo potere sov-

---

[75] Cfr. Gad Saad, *The Consuming Instinct. What Juicy Burgers, Ferraris, Pornography and Gift Reveal About Human Nature* (Prometheus Books, Amherst 2011), il quale propone un'analisi del consumo di pornografia in termini di principi evoluzionistici (darwiniani). L'opera è prefata da David Buss, autore di *The Handbook of Evolutionary Psychology* e di *The Evolution of Desire*. L'autore aveva già esposto le sue tesi in *The Evolutionary Bases of Consumption*, Psychology Press, New York 2007.

versivo e «rafforza l'ideologia capitalistica veicolata dalla classe dirigente sostenendo l'idea che tutto è merce e che il commercio provvede a tutti i bisogni»[76].

Grazie alle sensazioni di piacere fornite dai neuro-trasmettitori, la pornografia è un rimedio alla solitudine, ma è anche sempre più un'alternativa alla vita comune (quando ci si masturba, il vantaggio, diceva Woody Allen, è che si è sicuri di fare l'amore con qualcuno che vi ama!). Il sesso virtuale è considerato più eccitante, e soprattutto meno complicato, del sesso reale. Sempre più donne si lamentano del fatto che i loro *partners* le «tradiscono» su internet. La masturbazione non è più una soluzione di ripiego praticata in mancanza di meglio, e nemmeno un legittimo complemento di una vita sessuale di coppia, ma una forma di sostituzione alla vita reale.

Uno studio recentemente realizzato all'università del Kansas ha rivelato che il 25% degli studenti fa frequentemente finta di avere un orgasmo quando fa l'amore perché gode davvero bene solo guardando film o immagini pornografiche. Secondo un'inchiesta Ipsos realizzata nel 2008, il 39% degli uomini tra i 25 e i 39 anni riconosce ormai di preferire «accarezzare una consolle per videogiochi su internet» che un vero corpo femminile. La pornografia, in altri termini, è divenuta un mercato lucrativo che nasconde la paura degli uomini di non potersi adattare alle nuove regole di relazione con le donne oggi loro imposte.

La pornografia costituisce, peraltro, sempre più frequentemente la modalità di ingresso nella sessualità dei più giovani. Nel 2004, il CSA [Conseil supérieur de l'audiovisuel – n.d.t.] ha rivelato che l'80% dei ragazzi e il 35% delle ragazze tra i 14 e i 18 anni aveva visto un film pornografico durante l'anno. Un ragazzo su 10 e una ragazza su 5 ne avevano visionati almeno dieci. Nella fascia d'età compresa tra i 9 e i 10 anni, era il caso del 50% dei ragazzi e del 25% delle ragazze. Un'altra inchiesta, condotta da Denise Stagnara, indicava, nel 2005, che il 75% dei ragazzi aveva già visto un film pornografico all'età di 9

[76] «L'industrie de la pornographie», in *Journal total*, testo on line, 2 febbraio 2010.

anni e il 17,5% delle ragazze all'età di 11 anni. In totale, quasi il 90% dei giovani tra gli 8 e i 16 anni ha oggi visionato pornografia su internet.

L'età media dei primi rapporti sessuali non è cambiata molto (mediamente, 16 anni), ma il porno è divenuto la principale forma di «informazione» sessuale dei giovani, il che pone dei problemi. Nel porno, non soltanto le donne fanno tutto ciò che gli uomini vogliono, ma provano piacere nel farlo. Le donne sono sempre sottomesse, sempre desideranti, sempre pronte a godere. Lo spettacolo della pornografia crea negli adolescenti l'idea falsa di una vita reale popolata da creature che vivono in un permanente desiderio di sesso. Essa produce in loro un'eccitazione unita a inibizioni, interrogativi colpevolizzanti su ciò che è «normale» e «non normale», interiorizzazione di false norme e situazioni artificiali, processi di identificazione basati su concezioni totalmente deformate della seduzione e del piacere. Ora, più i giovani consumano presto pornografia, più i loro fantasmi, le loro rappresentazioni e le loro pratiche si ispirano a codici pornografici. Di qui la loro frustrazione quando si accorgono che questi codici non corrispondono alla realtà, che la seduzione e il piacere reali hanno ben poco a che vedere con le supercapacità e la permanente disponibilità degli attori e delle attrici del porno. Tra i ragazzi, la pornografia sviluppa un'angoscia da prestazione, tra le ragazze un'angoscia da godimento interminabile immediato. Scoprire la sessualità attraverso il *gonzo*, il *fist anal*, il *bukkake* e le *gang bangs* non rappresenta forse per degli adolescenti già traumatizzati dall'aids la migliore iniziazione che esista. Una recente inchiesta mostra che negli Stati Uniti quasi il 30% degli adolescenti ha l'abitudine di inviare foto di se stessi nudi ai loro corrispondenti sulle reti sociali (pratica detta del *sexting*). In Francia, 3169 giovani adolescenti sono stati condannati per violenza sessuale nel 2008, contro 983 nel 2002.

Dal lato femminile, il mercato dei *sex toys* o accessori erotici, che ha ormai dato il cambio ai periodici femminili, si sviluppa anch'esso rapidamente. Considerati «eleganti e maliziosi», dildo, vibromassaggiatori, oli da massaggio, libido-vitamine, manette in pelle, palline di geisha e altre anatre vibranti, in attesa dei cateteri a palloncino e del

colposcopio a molla, conoscono un crescente successo. L'industria del *sex toy*, oggi in piena crescita, vale già 22 miliardi di euro all'anno. Con la religione del *sex toy*, l'immaginario sessuale si mette, come tutto il resto, a rimorchio della tecnologia[77].

Si moltiplicano scambismo, *speed dates*, rapporti sessuali in discoteche, siti di incontri, avventure di una notte, ma vediamo anche diffondersi la moda delle coccole senza sesso, secondo le modalità dei *cuddle parties* newyorkesi dove ci si abbraccia e ci si accarezza senza avere mai rapporti sessuali. Nascono anche movimenti che incitano a ripudiare ogni forma di vita sessuale (come il movimento *No sex*, animato da David Jay), che sono lungi dal rivolgersi solo a individui naturalmente privi di ogni interesse per le cose del sesso (rappresentano tra l'1 e il 2% della popolazione). I due fenomeni sono solo apparentemente contraddittori. Ossessione sessuale e ostentazione di pudore vanno di pari passo.

Nell'uno e nell'altro caso, ne risulta una nuova forma di accidia che potremmo definire nevrastenia sessuale. Michel Schneider, in un libro citato già diverse volte, ha dimostrato come l'indifferenza al sesso, e il rifiuto di fare la fatica di affrontare la relazione sessuale, è oggi una delle conseguenze dirette dell'indifferenza tra i sessi. «I due sessi», scrive, «sono nella stessa confusione e non sanno più che cosa sono né che cosa si attendono l'uno dall'altro. Il disagio assume la forma di una perdita del desiderio. La doxa pansessualista sogna di *affrancarsi dai sessi nella sessualità.* "Liberateci dal rapporto sessuale! Instauriamo una sessualità desessualizzata, liberata dalla differenza dei sessi!", questo sembra essere l'ideale collettivo che ispira le pratiche, le teorie e le leggi»[78]. Il diniego delle differenze conduce infatti all'indifferenza, l'indistinzione, l'apatia. La sessualità rimodellata dal «genere» equivale a un diniego della sessuazione, a un desiderio di sopprimere il desiderio. Eros contro Thanatos. Jacques Attali prendeva

[77] Sul fenomeno sex toy, presentato come «cura palliativa ormonale della crisi economica», cfr. Charles Robin, *Le LIbéralisme comme volontà et comme représentation, op. cit.*, pp. 102-105.
[78] *La Confusion des sexes, op. cit.*, p. 13.

recentemente atto di un'evoluzione che conduce «inesorabilmente verso una umanità unisex»[79]. L'unisex è la morte della libido.

*

La condivisione ugualitaria del potere cui si aspirava non è dunque avvenuta. Si è piuttosto assistito a un nuovo squilibrio. Non poteva che essere così, a causa dell'asimmetria fondamentale esistente tra gli uomini e le donne. Questa asimmetria non è né puramente «naturale» né puramente «culturale», bensì «strutturale e funzionale» (Bruno Viard). Essa si manifesta sin dall'origine e si esprime a tutti i livelli. Non esiste alcuna simmetria già tra l'ovulo e lo spermatozoo. Gli organi sessuali maschili sono visibili all'esterno, quelli della donna sono dissimulati all'interno. In un rapporto sessuale, l'uomo penetra e la donna è penetrata, cosa da cui deriva un evidente simbolismo. Questa asimmetria si ritrova poi nei fantasmi, nei meccanismi del desiderio, nelle strategie di seduzione. Gli uomini e le donne si attraggono reciprocamente, ma non hanno né lo stesso immaginario sessuale, né la stessa concezione del piacere, né lo stesso godimento. La complementarietà tra gli uomini e le donne va compresa in modo dialettico: non si risolve in un'uguaglianza astratta, ma deve concepirsi come una dinamica di interdipendenza e di reciprocità asimmetrica.

Come scrive Bruno Viard, «affinché l'uomo *voglia*, è indispensabile che la donna *piaccia*. Indispensabile e sufficiente [...] Questo minimo non è negoziabile [...] Questa asimmetria è certa, naturale, inevitabile. Essa conferisce il suo segno a tutta la polarità del maschile e del femminile e pone più violenza dal lato maschile [...] Mentre l'uomo non può avere rapporto senza desiderio, una donna può benissimo subire un rapporto che non ha, o non ha molto, desiderato. A partire di qui, è fatale che l'uomo sia un po' più nella posizione del cacciatore e la donna in posizione di fuga e anzi di preda. Fino al momento in cui decide di darsi»[80]. L'uomo cerca di conquistare e di prendere, la

[79] Jacques Attali, «Vers l'humanité unisexe», testo on line, 29 gennaio 2013.
[80] Bruno Viard, «Dissymétrie du masculin et du féminin», ne *La Revue du MAUSS*, 1º semestre 2012, versione elettronica, p. 293.

donna sceglie o accetta l'uomo cui si dà. L'uomo propone, la donna dispone. Il bisogno di possedere è complementare al bisogno di essere penetrata e appagata.

È un fatto che l'uomo non può impedirsi di pensare il sesso in termini di potere, ma, contrariamente a ciò che affermano molte femministe, il rapporto uomini-donne è lungi dal ridursi a un gioco di dominio e sottomissione unilaterali. Non soltanto i ruoli si scambiano, ma se l'uomo si pone come richiedente, la donna sa anche provocare questa richiesta. L'uomo domina la donna con i mezzi che gli sono propri, ma anche la donna domina l'uomo con i suoi mezzi. Jacques Lacan diceva molto giustamente che «ogni donna cerca un padrone sul quale poter regnare». Ciò che è sicuro, è che in questo gioco di seduzione non c'è nessuna «uguaglianza».

Georges Bataille fondava, non senza ragione, l'erotismo sulla trasgressione. L'ideologia della «trasparenza» vuole che non si trasgredisca più niente: si parla solo di uguaglianza, dignità, dialogo. Parole che non vogliono dire granché in materia di sesso. Gli uomini sono inadatti a relazioni di coppia fondate su una simmetria totale[81]. Non hanno la stessa percezione delle donne circa i ruoli che desiderano condividere. «C'è un eccesso inerente alla relazione sessuale che nessuna uguaglianza politica farà sparire», nota Fabrice Hadjadj[82]. Voler mettere fine a questo «eccesso» non è un instaurare l'uguaglianza, ma più probabilmente un sostituire il potere degli uni con il potere degli altri. Per questo l'ideologia della trasparenza, lungi dal porre fine al *torbido* della sessualità, ha soltanto fatto sorgere nuove opacità.

Tuttavia, riuscire a pensare l'altro sesso come complementare al proprio, e non come semplice proiezione di sé, non è ancora sufficiente. Bisogna, al di là della complementarietà, pensare ancora l'altro in ciò che ha di irriducibile anche al confronto, in ciò che, appunto, possiede di opaco. L'altro sesso suscita meraviglia non soltanto

---

[81] Cfr. Anthony Giddens, *La Transformation de l'intimité*, Hachette, Paris 1992 [ed. it. il Mulino, Bologna 2008].

[82] Fabrice Hadjadj, «Sexualité: de quoi le non est-il le nom?», in *Philosophie Magazine*, luglio-agosto 2011, p. 29. Dello stesso autore, cfr. *La Profondeur des sexes*, Seuil, Paris 2008 [ed. it. Medusa, Milano 2009].

perché ci completa, ma anche perché conserva sempre in sé una parte che resterà per noi inconoscibile, inattingibile, e perché è in questo mistero del modo maschile o femminile di essere al mondo, e nella percezione che se ne ha, che risiede il fondo stesso di ciò che ci attira verso di lui. Pensare l'altro come altro, pensare l'identità come sessuata, significa mettere in gioco un rapporto dialettico che mischia rapporto con l'altro sesso e rapporto col proprio.

Alain Badiou non ha torto quando scrive che «nell'amore si dà fiducia alla differenza, invece di sospettarla»[83]. L'amore è infatti il guastafeste di ogni relazione puramente contrattuale, perché la passione amorosa è tutto tranne un contratto. Non è volontaria ma ci invade, non è razionale ma fuori dalla ragione, non è utilitaristica bensì spesso contraria ai nostri interessi. Eppure, le si sacrifica tutto. Ora, «amare è accettare di dipendere» (Paul-François Paoli) – e il desiderio è già una forma di alienazione, come diceva Spinoza. Chi non vuole dipendere da niente né da nessuno non può, semplicemente, amare. Ne *Il porto delle nebbie* (1938), film realizzato da Marcel Carné e scritto da Jacques Prévert, quando Michèle Morgan esclama: «Un uomo e una donna non possono andare d'accordo. Non parlano allo stesso modo, non hanno lo stesso vocabolario», Jean Gabin le risponde: «Forse non possono andare d'accordo, ma possono amarsi». È una buona conclusione.

[83] Alain Badiou, con Nicolas Truong, *Éloge de l'amour*, Flammarion, Paris 2009 [ed. it. Neri Pozza Milano 2013].

APPENDICI

Perché dei sessi?

La ragione per cui i mammiferi si riproducono in modo sessuato non è evidente e resta ancora discussa. La riproduzione sessuata, infatti, non presenta solo vantaggi, poiché esige la riunione di due partner per ottenere un'unica prole, il che riduce della metà la produttività di ciascuno. I batteri si riproducono senza sesso da milioni di anni. Presso i procarioti, ossia gli esseri viventi le cui cellule non hanno un nucleo, e che si riproducono per fissione o per scissiparità, un medesimo individuo può produrre fino a un migliaio di cloni di se stesso. La riproduzione può effettuarsi anche per partenogenesi, come in certi invertebrati (in particolare i rotiferi bdelloidei, i cui cromosomi, come adesso sappiamo, possono avere due versioni di uno stesso gene, il che rende impossibile la produzione di gameti) e in certe specie di lucertole o di pesci.

La risposta che generalmente si dà a questo problema, a partire dai lavori pionieristici di Ronald A. Fisher e di Hermann Joseph Muller, è che la riproduzione sessuata favorisce una variazione genetica che la riproduzione non sessuata non permette, il che rappresenta una decisiva carta vincente in materia di adattamento alle modifiche dell'ambiente, tanto per gli individui quanto per le specie. La prova è che le specie che si riproducono per clonazione sono anche quelle più minacciate di estinzione. I cromosomi, come è noto, esistono in ogni cellula in due esemplari, uno proveniente dal padre e l'altro

dalla madre. In occasione della formazione di un gamete (ovulo o spermatozoo), solo un esemplare di questa coppia di cromosomi è conservata. Le possibili combinazioni di geni, già considerevoli, diventano quasi illimitate quando i gameti maschile e femminile si fondono per dar vita a un nuovo individuo. L'analisi delle cellule spermatiche ha d'altronde mostrato molto recentemente che la ricombinazione che interviene nella fecondazione nel corso della meiosi genera un considerevole volume di diversità genetica. Favorendo la diversità, la riproduzione sessuata permette di far uscire più rapidamente le mutazioni deleterie dallo stock genetico e rafforza la capacità degli organismi di adattarsi al loro ambiente. In ultima analisi, essa svolge il ruolo di un adattamento positivo dal punto di vista evoluzionistico[1].

La specie umana ha 23 coppie di cromosomi. Noi siamo sessualmente differenziati attraverso la distribuzione dei cromosomi della ventitreesima coppia: le donne possiedono due cromosomi X, gli uomini un cromosoma X (femminile) e un cromosoma Y (maschile).

I cromosomi si sono progressivamente evoluti a partire dalla coppia di autosomi (cromosomi non sessuali) che li hanno generati. Analizzando alcune delle sue sequenze presso delle popolazioni africane, dei genetisti dell'università dell'Arizona hanno dimostrato molto recentemente che il cromosoma Y è più vecchio della specie umana: ha un'età di almeno 300.000 anni e risale agli ominidi che l'hanno preceduta. Il cromosoma Y sembra essersi evoluto più rapidamente, perdendo al contempo un certo numero dei suoi geni, il che non è avvenuto con il cromosoma X, che si ricombina naturalmente conservando i suoi geni ancestrali. Probabilmente, ciò spiega perché il cromosoma Y contiene solo circa 60 geni, mentre il cromosoma X ne contiene più di 800.

---

[1] Cfr. David Green e Chris Mason, «The Maintenance of Sex: Ronald Fisher Meets the Red Queen», in *BMC Evolutionary Biology*, 21 agosto 2013. Sulla comparsa della copulazione sessuale tra i vertebrati e la sua importanza per i cambiamenti registrati nel corso dell'evoluzione, cfr. John A. Long, *The Dawn of the Deed. The Prehistoric Origins of Sex*, University of Chicago Press, Chicago 2012.

La riproduzione sessuata si basa sulla mescolanza e la ricombinazione di cellule specializzate, i gameti, che permettono ai bambini di ereditare dei tratti biologici, fisiologici e psicologici dei loro genitori. La metà dei gameti è ereditata dal padre, l'altra metà dalla madre, ma le loro modalità di espressione nel genotipo e nel fenotipo sono altamente variabili. Durante la riproduzione, i maschi trasmettono solo i geni del nucleo delle loro cellule, mentre le femmine trasmettono tutte le componenti delle loro cellule (geni nucleari e mitocondri)[2]. Come in un rapporto sessuale, è lo spermatozoo che penetra e l'ovulo che è penetrato. Gli spermatozoi sono sottili e mobili, il che permette loro di trasportare a distanza l'informazione genetica di cui sono portatori, mentre gli ovuli sono più grandi e relativamente immobili, ma contengono gli elementi nutritivi necessari allo sviluppo del feto. La quantità di spermatozoi nell'uomo è quasi illimitata (ne possono essere emessi diversi miliardi nel corso di una vita), mentre lo stock di ovuli disponibili nella donna è molto più limitato e decresce regolarmente dopo la pubertà[3]. La dimensione dell'ovulo è la stessa in tutte le specie, si tratti di esseri umani, topi o elefanti.

Se ci sono due sessi in seno alla specie umana è dunque perché quest'ultima possa riprodursi e perpetuarsi. Collettivamente parlando, il sesso è la condizione stessa della sopravvivenza della specie.

Ma questo non significa che il sesso abbia come sola e unica finalità la riproduzione. Ne ha, al contrario, molte altre che definiscono la funzione erotica in tutta la sua ricchezza.

---

[2] Tuttavia, durante la gravidanza, si producono scambi di DNA tra la madre e il feto. Cellule fetali maschili possono così ritrovarsi nelle ossa, nel sangue e persino nel cervello della madre (è ciò che si chiama microchimerismo fetale). Dopo aver praticato l'autopsia sul cervello di 59 donne, un gruppo diretto da J. Lee Nelson, del Centro Fred Hutchinson di ricerca sul cancro di Seattle, ha così ritrovato del DNA maschile nel cervello del 63% di esse. Cfr. *PloS One*, 26 settembre 2012; *Medical News Today*, 27 settembre 2012; *Bio News*, 1 ottobre 2012. Sulla riproduzione umana, una messa a punto recente: Robert Martin, *How We Do It. The Evolution and Future of Human Reproduction*, Basic Books, New York 2013.

[3] L'opinione secondo la quale il numero di ovociti non può aumentare nei mammiferi dopo la nascita, ma al contrario declina lentamente (il cosiddetto fenomeno dell'«orologio biologico»), è nondimeno discussa da alcuni anni. Un recente studio, realizzato sotto la direzione di Shapiro e dei suoi colleghi dell'università di Edimburgo, induce a pensare che, nelle donne come nei topi, l'organismo potrebbe in certi casi fabbricare nuovi ovociti nel corso della vita adulta. Cfr. *PloS Genetics*, febbraio 2012.

La sessualità umana si distingue infatti dalla sessualità delle altre specie superiori per diversi tratti essenziali, il primo dei quali è la permanente disponibilità sessuale delle femmine. Nella specie umana, l'assenza di periodi di «calore» o di fregola va di pari passo con il fatto che l'ovulazione è nascosta. Gli uomini sono permanentemente fecondi. Le donne non sono sempre feconde, ma sessualmente disponibili in ogni momento, anche al di fuori dei periodi di fecondità.

Il problema di sapere se in origine si facesse l'amore per riprodursi o semplicemente per il piacere di farlo (la riproduzione non essendo altro che una conseguenza dell'attività sessuale) è anch'essa sempre discussa. L'istinto sessuale differisce dal desiderio o dalla volontà di procreare, nella misura in cui la coscienza del legame tra rapporto sessuale e gestazione/procreazione sembra non esistere presso le altre specie animali. È dunque logico ritenere che ad essere «naturale» sia l'istinto sessuale e non il desiderio di procreare[4]. Poiché nella specie umana la vita sessuale non si riduce ai periodi di «calore» o di fregola, c'è una disgiunzione relativa tra sessualità e riproduzione.

Il piacere sessuale sembra peraltro svolgere tra gli esseri umani un ruolo più importante che nella maggior parte delle altre specie animali, eccezion fatta per i primati superiori (per non parlare delle specie nelle quali la fecondazione avviene fuori dal corpo, come i pesci, o che si riproducono senza rapporto sessuale). Si spiega così che la pulsione sessuale e il desiderio sessuale non abbiano nella specie umana lo *status* dell'istinto sessuale presso gli altri animali. La ricerca del piacere, associata alla consapevolezza che l'uomo ha della propria coscienza, alimenta molte rappresentazioni erotiche.

In questo senso, Freud ha potuto dire che la sessualità costituisce qualcosa di tipicamente umano. Peraltro, fra i primati, solo la femmina dell'*Homo sapiens* ha dei seni che, dopo la loro comparsa nella pubertà, restano di un volume pressappoco costante, il che avviene tra gli altri animali solo durante i periodi di gravidanza e allattamento[5].

---

[4] Cfr. Priscille Touraille, «Du désir de procréer: des cultures plus naturalistes que la nature?», in *Nouvelles Questions féministes*, 30 gennaio 2011, pp. 52-62 («La production d'enfants»).

[5] Cfr. Florence Williams, *Breasts. A Natural and Unnatural History*, W. W. Norton, New York 2012.

Questo fenomeno ha fatto anch'esso nascere diverse ipotesi. I seni sarebbero un segnale di maturità sessuale e di fecondità, permetterebbero di risvegliare il desiderio maschile in ogni momento dell'anno (non essendo la fecondità femminile limitata a periodi di «calore»), dimostrerebbero il buon accesso delle donne alle riserve di cibo, fungerebbero da indicatori di stoccaggio calorico, ecc. La frequenza del cancro del seno (nel 2008, a oltre 1,3 milioni di donne è stato diagnosticato un cancro al seno negli Stati Uniti) è spiegabile col fatto che il seno contiene numerosissimi recettori ormonali che nutrono facilmente le cellule cancerogene, come pure i tessuti grassi dove si fissano i residui dell'industria chimica.

Un altro tratto particolare della sessualità umana è il fenomeno della menopausa. Nella vasta maggioranza delle specie animali, la durata di vita del sistema riproduttivo è più o meno la stessa della durata di vita *tout court*. Nella specie umana, le donne smettono di avere le mestruazioni, il che significa che, normalmente, non possono più avere figli tra i 45 e i 55 anni, ossia mentre debbono ancora vivere, mediamente, un buon terzo della loro esistenza (e l'aumento della speranza di vita aumenta ulteriormente la durata di questo terzo).

I ricercatori si interrogano da molto tempo sul vantaggio selettivo che questo fenomeno ha potuto conferire nel corso dell'evoluzione. Una delle ipotesi che sono state proposte mette in relazione la menopausa con la lunga durata dell'educazione dei bambini nella specie umana. Non potendo più procreare, le nonne disporrebbero così di più tempo per aiutare le loro figlie a occuparsi dei loro bambini, che hanno ereditato un quarto dei loro geni. Ciò spiegherebbe che la menopausa sopraggiunge approssimativamente nel momento in cui le donne hanno l'età giusta per divenire nonne[6].

Nella specie umana, tranne circostanze particolari o casi relativamente rari, la copulazione non si pratica pubblicamente. Anche le culture umane più «libere» non autorizzano l'accoppiamento in pubblico. Assente da tutte le altre specie animali, compresi i bonobo,

---

[6] Cfr. «Why Do Women Go through Menopause?», in *Medical-Xpress*, 10 giugno 2013.

questo tratto non è spiegabile affatto con ciò che si chiama abitualmente «pudore» e non ha niente a che fare nemmeno con la «morale». Come tutti i tratti comuni all'insieme delle culture umane, ha una base biologica che trova la sua ragion d'essere nell'evoluzione. Per David Buss, dell'università del Texas a Austin, l'intimità sessuale permette di sfuggire allo sguardo e alla riprovazione o alla gelosia degli altri, e tende di conseguenza a diminuire la competizione intermaschile[7].

Un ultimo tratto particolarmente marcato tra gli esseri umani, ma che non appartiene loro in proprio, è evidentemente l'importanza determinante dei criteri che presiedono alla scelta del partner. In poche parole, gli individui fanno in generale l'amore con dei partner che piacciono loro più di altri, per questa o quella ragione particolare. Alcuni hanno anche più discendenti di altri e la conseguenza è che i loro geni sono più abbondantemente rappresentati nello stock genetico della generazione successiva. Nel corso dell'evoluzione, la selezione sessuale ha probabilmente svolto un ruolo altrettanto importante, se non più importante, della semplice selezione naturale. Essa spiega, in particolare, la persistenza e la diffusione di certi tratti apparentemente senza valore adattativo (la grande coda colorata dei pavoni maschi, ad esempio), se non addirittura nocivi dal punto di vista della selezione naturale (perché espone di più ai predatori), così come aveva intuito Ronald A. Fisher.[8]

[7] Cfr. anche Donald Symons, *The Evolution of Human Sexuality*, Oxford University Press, Oxford 1981.

[8] Ronald A. Fisher, *The Evolution of Sex Preferences* (1915), *The Genetical Theory of Natural Selection* (1930). Cfr., a questo riguardo, Erika Lorraine Milam, *Looking for a Few Good Males. Female Choice in Evolutionary Biology*, John Hopkins University Press, Baltimore 2010.

A proposito del «patriarcato»

Un sistema patriarcale è un sistema in cui gli uomini occupano l'essenziale delle posizioni gerarchiche superiori, ossia le posizioni di potere e i ranghi sociali più elevati. L'idea che sottende questo sistema non è che gli uomini debbono occupare queste posizioni perché sono uomini, ma che queste posizioni debbono toccare agli uomini perché sono loro a possedere un rango sociale superiore, il che non è esattamente la stessa cosa[1]. Si è spesso spiegato l'emergere del patriarcato con l'inferiorità fisica delle donne, ma è stata ugualmente proposta l'ipotesi che questo sistema sia stato favorito dall'esogamia femminile: nella maggior parte delle culture, le donne vanno a vivere nella famiglia del marito, il che toglie loro il sostegno della famiglia d'origine e le rende più dipendenti dalla coercizione maschile che è suscettibile di esercitarsi nel loro nuovo ambiente d'esistenza[2].

Il patriarcato è anche un sistema sociale nel quale la protezione delle donne e dei bambini spetta agli uomini, ossia un sistema dove l'istinto e la capacità di protezione dei bambini da parte dei maschi sono messi al servizio dell'interesse riproduttivo delle femmine. Nel patriarcato, infine, l'uomo rappresenta l'elemento dominante del-

[1] Cfr. Steven Goldberg, *Why Men Rule. A Theory of Male Dominance*, Open Court, Peru [Illinois], 1993.

[2] Cfr. B. B. Smuts, «The Evolutionary Origins of Patriarchy», in *Human Nature*, 1995, pp. 1-32.

l'ambito pubblico, la donna l'elemento dominante dell'ambito privato. Ciascuno è superiore all'altro nel suo campo. Ma il campo privato non si riduce al «focolare». Il privato (la sfera domestica) è in realtà la condizione di possibilità del pubblico. In un tale sistema, il desiderio dell'uomo di essere riconosciuto come capofamiglia non ha niente a che fare con il desiderio di assumere in modo autocratico una funzione dittatoriale, ma risulta piuttosto dalla chiara consapevolezza che in caso di disaccordo in seno alla famiglia, la decisione finale deve spettare a qualcuno. Questo sistema ha prevalso in passato nella grande maggioranza delle società umane.

Nel corso dei secoli, si è fatto molto ricorso alla teoria politica che fa della società politica un semplice ampliamento della famiglia e del capo di Stato l'equivalente del capofamiglia (il «piccolo padre dei popoli»). Questa teoria è semplicemente falsa, come ha dimostrato, tra gli altri, Jean-Jacques Rousseau. Lo Stato, ovvero la società politica, non può essere assimilato a una «grande famiglia» per il duplice motivo che uno appartiene alla sfera pubblica, l'altra all'ambito privato, e che i cittadini di un paese non sono esseri in condizioni di minorità.

Nel XIX secolo, l'idea che in un lontano passato civiltà dominate dalle donne avrebbero preceduto il patriarcato è stata sviluppata da Johann Jakob Bachofen[3], poi da Friedrich Engels. Più recentemente, è stata sostenuta dall'archeologa Marija Gimbutas[4]. Il culto della Terra-Madre avrebbe così fondato le prime società umane sul legame madre-figlio. In questa ottica, la civiltà patriarcale sarebbe una società fondata su una filiazione «non naturale», se non addirittura su un diniego di natura. Questa posizione si ritrova in certe femministe ecologiste. Questa tesi «mater-ialista», che induce a pensare che tutte le società umane abbiano debuttato con una fase «ginecocratica», è

---

[3] Johann Jakob Bachofen, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*, Verlag von Krais und Hoffmann, Stuttgart 1861. Cfr. anche Uwe Wesel, *Das Myrhos vom Matriarchat*, Suhrkamp, Francfort/M. 1980; Philippe Borgeaud, Nicole Durisch, Antje Kolde e Grégoire Sommer, *La Mythologie du matriarcat: l'atelier de Johann Jakob Bachofen*, Droz, Genève 1999.

[4] Marija Gimbutas, *The Civilization of the Goddess. The World of Old Europe*, Thorsons, Londra 1991 [ed. it. Nuovi Equilibri, Viterbo, 2 voll., 2012/2013].

stata confutata da molto tempo. Bachofen e i suoi epigoni hanno confuso il matriarcato con le società matrilineari, dove il nome e lo *status* sociale sono trasmessi dalla madre, e dove le sorelle possono avere una preminenza sui fratelli. Ma il patriarcato non implica necessariamente un sistema patrilineare, e certe culture matrilineari sono anche sistemi patriarcali. Le società che adorano una grande Dea-Madre non sono nemmeno necessariamente società «matriarcali», ossia società dove la direzione degli affari pubblici o il potere politico sono esercitati dalle donne. Presso gli ebrei, l'ebraicità è trasmessa esclusivamente dalla madre, ma il giudaismo è una religione molto fortemente patriarcale. Il culto della dea Kali è particolarmente intenso nell'India del Sud, la cui società è altamente patriarcale.

I giapponesi onorano una dea del Sole, dalla quale si ritiene discenda la famiglia dell'imperatore, ecc. Ci sarà forse un matriarcato in futuro, ma non ce ne sono stati nel passato.

Monogamia, poligamia

Ci sono coppie durature *(pair-bonding)* solo in alcune specie animali, ma tali coppie si incontrano comunque presso un buon terzo dei primati. Tra i mammiferi, la formazione di coppie durature sarebbe dovuta alla necessità per i maschi di impedire che la loro prole sia uccisa dai rivali[1]. Gli esseri umani, dal canto loro, sono animali sociali la cui vita sociale si fonda su rapporti di coppia. Agli inizi dell'umanità, la formazione di coppie stabili è stata la risposta al fatto che nella specie umana i giovani giungono relativamente tardi all'età adulta. La crescita e la maturazione sono infatti nell'uomo le più lente di tutto il regno animale. Di qui la teoria della «fetalizzazione» di Bolk (la primissima infanzia tra gli esseri umani corrisponde all'ultimo stadio fetale negli altri mammiferi), detta anche teoria della neotenia o «giovinezza persistente». Nella specie umana, il bipedismo ha provocato nelle donne un restringimento del bacino che obbliga i bambini a nascere più presto, il che li rende più immaturi alla nascita e più a lungo dipendenti dalle cure loro prodigate[2]. Anche l'enormità dei bisogni trofici del cervello umano rende eccezionale

[1] *Proceeding of the National Academy of Sciences*, 31 luglio 2013.
[2] Cfr. C. S. Lancaster e J. B. Lancaster, «Parental Investment. The Hominid Adaptation», in Donald J. Ortner (a cura di), *How Humans Adapt. A Biocultural Odyssey*, Smithsonian Institution Press, Washington 1983.

la durata dei doveri parentali. Ciò ha favorito il matrimonio in quanto istituzione che permette di fungere da quadro per il compimento di questi doveri, essendo il solo istinto o desiderio sessuale insufficiente a fondare una coppia parentale nella durata.

L'associazione duratura di un maschio e di una femmina ha potuto anche rappresentare una maniera più soddisfacente di combinare la difesa di un territorio e il bisogno di riproduzione. La precedente promiscuità è così scomparsa, dando allora vita alla famiglia[3], cosa che ha svolto un ruolo considerevole nell'evoluzione della specie. Questi rapporti di coppia sono stati sanciti dall'istituzione del matrimonio, che in origine è una modalità di riconoscimento sociale dell'esistenza durevole delle coppie tendente ad assicurare l'ordine sociale imponendo regole che regolamentano la vita sessuale, a chiarire le filiazioni e a permettere l'educazione dei bambini.

In quanto istituzione, il matrimonio si occupa anzitutto della sessualità delle donne, prefiggendosi di disciplinare l'accesso degli uomini alla sessualità delle donne, di dare una risposta istituzionale al problema di sapere chi può o non può accedere al loro sesso quando diventano adulte, in modo da ridurre o regolare la competizione inter-maschile, e dunque da proteggere le donne dallo stupro o dalla molestia permanente. In questo senso, il matrimonio costituisce un'istituzione che giova in primo luogo alla donna, nella misura in cui rappresenta una garanzia di sicurezza per lei e la sua prole. La parola stessa proviene dal latino *matrimonium*, derivato da *mater*, «madre».

Ciò che in passato assicurava o garantiva la durata del matrimonio non erano i voti solenni degli sposi, ma la forza del sistema di parentela *(kinship system)*. In origine, il matrimonio non è la consacrazione di un amore né un contratto volontario tra individui, come lo concepisce l'ideale del «matrimonio romantico», ma un'istituzione che garantiva

---

[3] La parola «famiglia» viene dal latino *familius*, «servitore». La famiglia designa, in origine, l'insieme delle persone che costituiscono la casa del padrone, a cominciare dai domestici e dagli schiavi. Essa si distingue, a questo riguardo, dalla parentela o dalla stirpe, che concernono solo persone unite da legami di sangue. Solo a partire dalla fine del XVI secolo la «famiglia» assumerà definitivamente il significato che questa parola ha oggi.

l'alleanza delle famiglie o delle stirpi in vista di una possibile discendenza. Il matrimonio ha lo scopo di istituire le «regole che presiedono alle alleanze» (Georges Duby). Perciò il matrimonio non deve essere incestuoso (è la base dello scambio delle donne tra famiglie), ma crea per la donna un legame particolare con la famiglia di suo marito. È nota la frase del decano Jean Carbonnier, giurista che fu anche un grande riformatore del diritto di famiglia: «Il cuore del matrimonio non è la coppia, ma la presunzione di paternità». Questa concezione del matrimonio è oggi scomparsa. Il «cuore del matrimonio», per l'immensa maggioranza dei nostri contemporanei, è in primo luogo la coppia. Ma perché questa coppia dovrebbe sposarsi se ha in sé il proprio fine?

Esistono diverse forme di matrimonio. La poligamia è una forma di matrimonio multiplo comprendente la poliginia e la poliandria, con la prima che è molto più comune della seconda. Su circa 850 culture esistenti nel mondo, l'83% sono poligame e soltanto il 16% monogame. La monogamia, che è un'istituzione e non un fenomeno «naturale», appare così come un'eccezione di successo. «Solo le limitazioni nate dall'ambiente e dalla cultura sono responsabili della rimozione [della poligamia]», scrive Claude Lévi-Strauss. «La monogamia non è dunque, ai nostri occhi, un'istituzione positiva: costituisce soltanto il limite della poligamia in società dove la concorrenza economica e sessuale raggiunge una forma acuta»[4]. Nel regno animale, la monogamia riguarda solo il 5% delle specie. Nelle specie dove la si constata, si limita in generale a un unico ciclo di riproduzione[5]. La monogamia è la regola presso quasi il 90% delle specie di uccelli, ma su 4000 specie di mammiferi soltanto 12 sono monogame (ad esempio, i coyote).

La poliandria concerne solo l'1% della popolazione mondiale. Troviamo alcune società poliandriche in certe regioni del Nepal, del

---

[4] Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, PUF, Paris 1949 [ed. it. Feltrinelli, Milano 2003].

[5] Cfr. David Barash e Judith Lipton, *The Myth of Monogamy. Fidelity and Infidelity in Animals and People*, 2ª ed. riv. Henry Holt, New York 2002.

Tibet e dell'India. Si tratta, in generale, di una poliandria fraterna: sposando suo marito, una donna si lega, al contempo, sessualmente ai fratelli di quest'ultimo. Il principale vantaggio della poliandria riguarda l'educazione dei bambini il cui padre muore[6].

La poliginia è spesso percepita a torto come un sistema che avvantaggia gli uomini. La poliginia è, in realtà, un sistema che dà dei vantaggi a certi uomini su altri uomini e a certe donne su altre donne. La poligamia è più favorevole alle donne che agli uomini nella misura in cui permette di non escludere nessuna donna dal matrimonio. Dunque è anche più favorevole alla natalità. Dal punto di vista evoluzionistico, la monogamia tende infatti a limitare il numero di bambini generati dagli uomini e, di conseguenza, a ridurre il tasso di variazione inter-individuale in materia di successo riproduttivo. Nella poligamia, la relativa scarsità delle donne disponibili intensifica la competizione tra i maschi, il che favorisce anche la loro selezione da parte delle donne. Essa può ugualmente dissuadere gli uomini sposati dal praticare l'adulterio. Poiché in ogni società il numero delle ragazze e quello dei ragazzi pressappoco si equivale, essa implica, per contro, un'accresciuta concorrenza tra i maschi (il possesso di diverse donne è un segno di potere) e genera in coloro che, avendo perduto la competizione, si ritrovano senza accesso alle donne, una frustrazione che può provocare conflitti o tensioni sociali e politiche.

La poligamia non è una comunità sessuale. Come nota Laurent Barry, «non è un nucleo familiare a tre, a quattro o a venti, ma una pluralità di nuclei familiari a due. Un nucleo familiare poligamo è l'associazione di diversi nuclei familiari monogami. Ne è prova il fatto che, tranne rare eccezioni, i figli si considerano figli dei loro rispettivi genitori e non come quelli del collettivo poligamo»[7].

La Chiesa, nel corso della sua storia, ha favorito una rigida monogamia, ma soprattutto ha privilegiato il matrimonio d'amore, facendo così del matrimonio già un contratto tra due persone più che un'al-

---

[6] Cfr. «Multiple Husbands Serve as Child Support and Life Insurance in Some Cultures», Physorg, 2 agosto 2012.

[7] Conversazione con Martin Legros, in *Philosophie Magazine*, luglio-agosto 2012, p. 62.

leanza tra due clan o stirpi. L'insegnamento costante del diritto canonico è che «è il consenso a fare il matrimonio» (formula del concilio del Laterano IV nel 1215[8]), nella fattispecie il consenso degli sposi, senza che ci sia motivo di tener conto del parere delle famiglie. In questo, sin dal Medioevo, la Chiesa ha contribuito all'indebolimento delle prerogative paterne[9]. «Devirilizzare gli uomini è una faccenda vecchia quanto il cristianesimo», diceva Leo Strauss. Il matrimonio d'amore, fenomeno relativamente nuovo, è oggi la causa principale della «dematrimonializzazione»[10]: ci si sposa perché ci si ama, ci si lascia quando non ci si ama più.

La poligamia è ammessa dalla religione islamica, ma in maggioranza i musulmani non sono poligami. In Francia, è teoricamente proibita sulla base dell'articolo 147 del Codice civile. Fino all'agosto 1993, la legge francese ha tuttavia autorizzato il raggruppamento familiare di tipo poligamico. Nei fatti, una rigida «monogamia» è estremamente rara, perché pochissimi individui hanno un unico partner sessuale nel corso della loro vita. Inoltre, monogamia sociale e monogamia sessuale non vanno necessariamente di pari passo, come ha spesso ricordato David Buss, dell'università del Texas. Il fatto di avere un amante o una favorita, o diversi legami al tempo stesso, equivale a una poligamia di fatto – François Mitterrand ne ha fornito l'esempio. Il nuovo matrimonio dopo il divorzio e i matrimoni successivi equivalgono a una poligamia scaglionata nel tempo (qui bisognerebbe citare piuttosto Nicolas Sarkozy). Catherine Ternaux ha recentemente pubblicato un libro intitolato *La poligamia, perché no?* in cui prende posizione per una «poligamia ugualitaria»[11].

---

[8] È ugualmente in questa data che la Chiesa fa per la prima volta del matrimonio un sacramento.

[9] Cfr. Évelyne Sullerot, *Quels pères? Quels fils?*, Fayard, Paris 1992.

[10] Abbiamo reso così il neologismo *démariage*, creato dalla sociologa francese Irène Théry per indicare una condizione di coppia, che pare si stia diffondendo, in cui uno dei coniugi va a vivere stabilmente con un compagno o una compagna, senza però divorziare dall'altro coniuge, il quale è perfettamente a conoscenza della situazione, accettandola più o meno di buon grado [n.d.t.].

[11] Catherine Ternaux, *La Poligamie, pourquoi pas?*, Grasset, Paris 2012. Cfr. anche László Havas e Louis Pauwels, *Les Derniers Jours de la monogamie*, Mercure de France, Paris 1969.

I cristiani, il sesso e il genere

La teoria del genere è stata ufficialmente condannata dal Vaticano sin dal 1995. Questa condanna è stata rinnovata dal cardinale Joseph Ratzinger, futuro Benedetto XVI, nella sua Lettera ai vescovi della Chiesa cattolica sulla collaborazione dell'uomo e della donna nella Chiesa e nel mondo[1]. Il 22 dicembre 2008, in un indirizzo alla Curia romana, il papa Benedetto XVI è persino arrivato fino al punto di condannare il concetto di *gender* come contrario allo Spirito Santo e alla Creazione! Il papa si è anche pronunciato con nettezza contro ogni progetto tendente a far sparire la nozione di differenza sessuale, vedendovi una minaccia contro le «fondamenta della società». Nell'enciclica *Deus caritas est*, egli ricorda che, secondo la Bibbia, «solo nella comunione con l'altro sesso l'uomo può diventare completo» (§ 11). Più recentemente, in Francia, i cattolici si sono fortemente mobilitati per denunciare l'introduzione dell'ideologia del genere nei programmi scolastici[2].

Tuttavia, l'ideologia del genere ha dei punti in comune con il cristianesimo nella misura in cui ne condivide la diffidenza nei confronti del corpo, non certo per opporlo all'anima o allo spirito, ma per ali-

---

[1] Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 2004.

[2] Cfr. Elizabeth Montfort, *Le Genre démasqué. Homme ou femme? Le choix impossible*, Peuple libre, Valence 2011.

mentare il sospetto sui «vincoli» legati alla sua fisiologia. Il cristianesimo è stato infatti il primo a distinguere radicalmente il corpo e l'anima, a definire la persona umana come la giustapposizione di un corpo biologico e di uno spirito liberato dalle contingenze «naturali», il secondo valendo infinitamente più del primo.

È ugualmente nel cristianesimo che la differenza dei sessi è stata per la prima volta considerata come non essenziale dal punto di vista metafisico. Rispetto a Dio, che è l'unico che importi veramente, non ci sono più né uomini né donne, come dice esplicitamente San Paolo nella sua epistola ai Galati: «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più né schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (Gal 3, 28). Alla resurrezione dei morti, non ci saranno più, d'altronde, né moglie né marito (Mt 22, 30). La dignità umana è indipendente dall'appartenenza sessuata, che precede ed eccede al tempo stesso. Nel cristianesimo, la divisione sessuata è un segno della finitezza e dunque dell'imperfezione del creato rispetto all'unità perfetta del divino.

I cristiani citano volentieri questa frase della Genesi: «Maschio e femmina li creò» (Gen 1, 17). Ma questo stesso versetto dice anche che Dio creo l'uomo «a sua immagine». La formula è ambigua (ha fatto scorrere fiumi di inchiostro teologico), ma ciò che è certo, è che questa «immagine» non è evidentemente un'immagine sessuata. Il monoteismo promuove un Dio unico che, per definizione, è al di là della distinzione tra i sessi e non ha a sua volta un sesso. Ciò non toglie che sia stato costantemente visto come un essere maschile, e per di più un essere maschile senza una controparte femminile. Infatti, non ha un paredro, ossia non si accompagna con una divinità di sesso femminile che sarebbe sua partner o sua sposa, come avviene con gli dèi nel politeismo europeo. La metafora coniugale è piuttosto, nella Bibbia, quella che associa Dio al suo popolo. L'immagine è costante nei profeti. Nel cristianesimo, un'altra metafora coniugale farà della Chiesa la «sposa» di Cristo. Il culto mariano, reso alla madre di Gesù, ha parzialmente rimediato al bisogno degli europei di rendere culto anche a un essere femminile (la triade del Padre, della Madre e del Bambino ha presto soppiantato nel fervore popolare la Trinità

dei teologi), ma non ha fatto di Maria una dea. «Nel politeismo, che il monoteismo giudaico-cristiano ha soppiantato», scrive Jean Soler, «uomini e donne potevano volgersi verso divinità femminili, talvolta anche in posizione dominante (Atena ad Atene). Certe cerimonie religiose, le Tesmoforie (in onore di Demetra), erano riservate alle donne. Una donna poteva essere la sacerdotessa di un dio maschio (la Pizia a Delfi lo era di Apollo). Nel mondo divino, le dee riproducevano i differenti stati della donna nel mondo umano: c'erano vergini (Artemide), spose (Era), madri (Demetra), libertine (Afrodite), e persino una vergine virile (Atena). Tutti questi giochi di specchi e di corrispondenze non erano più possibili con il monoteismo»[3].

Lo stesso Gesù è di ascendenza divina per parte di Padre e di ascendenza umana per parte di madre, senza che i due siano stati legati carnalmente, se non attraverso lo «Spirito Santo», il che equivale a dire che Maria è stata la «madre surrogata» dello Spirito. «La dottrina che ne deriva», scrive l'etnologo Emmanuel Désveaux, «rimuove la dimensione sessuata dalla condizione umana, fonte di piaceri, articolazione con l'altro e portatrice di riproduzione»[4].

Il cristianesimo ha anche ripreso per conto suo, e largamente amplificato, l'idea che la natura e la funzione delle donne sono in primo luogo fisiche e sensuali, mentre quelle degli uomini sono creative e intellettuali. Nella Bibbia, come si sa, troviamo un altro racconto abbastanza differente della creazione dell'uomo e della donna nel quale il femminile è in qualche modo un derivato del maschile: «Il Signore Dio plasmò con la costola, che aveva tolta all'uomo, una donna e la condusse all'uomo» (Gen 2, 22). Se ne deduce che l'uomo conteneva la donna in potenza – e che la differenza viene dal Medesimo. Significativamente, solo dopo aver commesso il peccato originale, e dunque a causa di esso, Adamo ed Eva accedono pienamente alla conoscenza dell'alterità sessuale: «Allora si aprirono gli occhi di tutti e due e si accorsero di essere nudi; intrecciarono foglie di fico e se ne fecero

---

[3] Jean Soler, *Qui est Dieu?*, Bernard de Fallois, Paris 2012, pp. 75-76.

[4] «Le regard de l'ethnologue», in Catherine Golliau (a cura di), *Homme, femme... Les lois du genre*, *Le Point* HS, luglio-agosto 2013, p. 13.

cinture» (Gen 3, 7). Soltanto allora, l'*adamo* originario, l'«argilloso», si suddivide in un essere maschile *(ish)* e una donna *(ish'a)*. L'ingresso nel mondo del sesso va di pari passo con l'ingresso nella storia e sono entrambi conseguenze della Caduta. Questo brano della Genesi che spiega la creazione della prima donna, Eva, a partire dal corpo dell'uomo, Adamo, fa irrimediabilmente della donna un essere secondo. La donna è un «uomo in peggio», e quando si riconosce la sua specificità, è per sottolinearne il carattere subordinato. San Paolo dichiara così che «capo della donna è l'uomo» (1Cor 11, 3). E spiega: «Non l'uomo, infatti, deriva dalla donna, ma la donna dall'uomo; né l'uomo fu creato per la donna, ma la donna per l'uomo. Per questo la donna deve portare sul capo un segno della sua dipendenza» (1Cor 11, 8-10). Questo tema ritorna costantemente nei suoi scritti: «Il marito è capo della moglie» (Ef 5, 23); «Voi, mogli, state sottomesse ai mariti» (Col 3, 18); «Non concedo a nessuna donna di insegnare, né di dettare legge all'uomo; piuttosto se ne stia in atteggiamento tranquillo. Perché prima è stato formato Adamo» (1Tm 2, 12-13), ecc. La secondarietà della donna è così interpretata in modo peggiorativo, come il segno di un'inferiorità connaturata.

Inoltre, in occasione dell'episodio del peccato originale, è Eva a spingere Adamo a disobbedire, episodio che Rémi Brague interpreta come risultante di una retro-proiezione verso un passato mitico che si ritiene contenere in germe l'«idolatria»: «Adamo, re della creazione, cede a Eva come il re Salomone, trascinato dalle sue spose straniere a importare dei in concorrenza con quello di Israele (1Re 11, 1-5)»[5]. Questa interpretazione non è falsa, ma non ha potuto che aggravare le conclusioni misogine che sono state così a lungo tratte dal testo biblico: la donna sarebbe per natura dal lato dell'«idolatria». Avviene allora quasi automaticamente l'assimilazione tra l'«idolatria», la carne, la seduzione, la voluttà e i piaceri del sesso che i Padri della Chiesa attribuiscono costantemente al femminile. Anche San Paolo sostiene a più riprese l'idea che l'inferiorità naturale della donna non deriva

[5] Rémi Brague, «Le Dieu unique est-il sexiste?», *ibidem*, p. 30.

soltanto dal fatto che è stata creata per seconda, ma dal fatto che fu la causa della disobbedienza di Adamo. «Non fu Adamo a essere ingannato», scrive, «ma fu la donna che, ingannata, si rese colpevole di trasgressione» (1Tm 2, 14). La donna è subito colpevole. Sedotta per prima, incarna il pericolo della seduzione. Paolo aggiunge che Eva non è stata soltanto tratta da Adamo, ma creata a causa di lui e per lui: come l'uomo è stato creato «a gloria di Dio», così Eva è stata creata «a gloria dell'uomo». L'apostolo riprende anche la metafora coniugale che associa la Chiesa e Cristo: «E come la Chiesa sta sottomessa a Cristo, così anche le mogli siano soggette ai loro mariti in tutto» (Ef 5, 24). La differenza dei sessi è ridotta a un rapporto di pura gerarchia.

In sant'Agostino, questa gerarchia si risolve nell'opposizione dualistica tra la carne e lo spirito. L'uomo, dice Agostino, è stato creato a immagine di Dio per il suo spirito, mentre la donna è stata creata per il suo corpo: «La donna è stata creata corporalmente *(corporaliter)* per l'uomo» (*Confessioni*, libro 13, cap. 32). Perciò, benché la donna abbia, in quanto essere umano, «una mente e un'intelligenza uguali a quelle dell'uomo», «il suo sesso la fa dipendere dal sesso maschile» *(ibidem)*. Sant'Agostino definisce la donna come un «essere imperfetto» il cui corpo limita la ragione. Commentando Paolo, lo traduce così: la parte dell'anima che comanda (l'uomo) e quella che è soggetta (la donna) debbono unirsi strettamente in modo da essere una cosa sola. Poiché l'uomo rappresenta lo spirito e la donna la carne, la donna, portando il velo, non esprime soltanto la sua subordinazione al suo sposo e a Dio, ma quella della carne allo spirito. Solo l'uomo è a immagine di Dio, la donna lo è in quanto unita a suo marito.

Le recenti manifestazioni cattoliche ostili al matrimonio omosessuale hanno talvolta fatto dimenticare che la Chiesa non ha sempre visto nel matrimonio tradizionale un'istituzione priva di difetti.

Nei Vangeli, Gesù non dice niente in favore del matrimonio o della famiglia, al contrario. D'altronde, destituisce la propria famiglia biologica a vantaggio di quella che formano i suoi discepoli (Mc 3, 31-35; Mt 12, 46-50; Lc 8, 19-21). L'ideale del celibato è ugualmente al centro dell'insegnamento di san Paolo, il quale proclama che «è

cosa buona per l'uomo non toccare donna» (1Cor 7, 1), così come fa lui stesso (7, 7). In queste condizioni, il matrimonio non può essere altro che un rimedio contro la dissolutezza *(porneia)* o un ripiego per coloro che non riescono ad appagarsi della continenza e della castità presupposte dal celibato: «Meglio sposarsi che ardere» (1Cor 7, 9). «I desideri della carne portano alla morte [...] i desideri della carne sono in rivolta contro Dio», dichiara ancora (Rm 8, 6-7). Anche quando esalterà i fini del matrimonio, la Chiesa affermerà sempre che la verginità gli è superiore, e per questa ragione ha imposto la continenza e il celibato alle sue *élites.* «Vescovi e teologi», osserva Julien Cheverny, «non hanno mai mancato di sottolineare che bisognava considerare una concupiscenza per definizione portatrice del peccato originale. Per quanto sia legittima e gratificante, l'unione coniugale resta segnata dal peccato originale di Adamo»[6]. Nell'Antichità, la verginità, di cui la madre di Gesù sarebbe stata un esempio persino nel parto *(in partu)*, è sempre stata presentata come un ideale, e al contempo è regolarmente associata al martirio. Più tardi, la Chiesa farà a lungo della mortificazione della carne e dell'astinenza sessuale una via verso la santità, mentre una vita sessuale libera e naturale sarà sempre condannata come «libertinaggio» o «spudoratezza sessuale».

Di fatto, la Chiesa ha continuamente opposto le «opere della carne» a quelle dello spirito, il carnale allo spirituale. L'interesse mostrato per il corpo dipenderebbe dal «peccato», «come se lo spirito fosse più autenticamente "sé" del corpo» (Nancy Huston). Innumerevoli lavori sono stati dedicati alla svalutazione del femminile nella tradizione cristiana, svalutazione che va di pari passo con quella del corpo in generale, e del sesso in particolare[7]. Svalutazione estrema nelle correnti encratiste (che oltretutto professavano e praticavano

---

[6] Julien Cheverny, *L'Interdit sexuel. Les jeux du relatif et du variable*, vol. 2, Hermann, Paris 2013, p. 41.

[7] Cfr. il classico libro di Peter Brown *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Gallimard, Paris 1995 [ed. it. Einaudi, Torino 2010]. Cfr. anche Colleen M. Conway, *Behold the Man. Jesus and Greco-Roman Masculinity*, Oxford University Press, Oxford 2008.

una rigorosa astinenza), più moderata altrove, secondo le epoche e i luoghi, ma sempre suscettibile di essere riattivata. Presso i Padri della Chiesa, la donna è costantemente identificata con il piacere e la voluttà, con il desiderio che è colpevole di ispirare all'uomo, dunque con la tentazione e il peccato. Tertulliano ne fa per questa ragione l'«antro del demonio». Origene, più radicale, giungerà a castrarsi per meglio farsi «eunuco per il regno dei cieli» (Mt 19, 12). La svalutazione della carne ritorna massicciamente nei secoli XVI e XVII, dato che la Chiesa cerca di controllare più rigidamente i comportamenti intimi dei suoi fedeli, in particolare tramite la confessione.

«Il desiderio profondo della "Città di Dio", proprio come quello di una società perfetta», scrive Michel Maffesoli, «è di tornare a un'androginia originaria, dove il sesso non abbia più davvero diritto di cittadinanza»[8].

Istituendo una morale sessuale rigorosa, ma totalmente irrealistica (e certamente non conforme a una qualunque «legge naturale»), la Chiesa ha voluto limitare l'esercizio dei rapporti sessuali al solo dominio coniugale. Volendo rinchiudere il sesso nel recinto del matrimonio, ha schiacciato Venere su Giunone, confondendo così ruoli totalmente differenti, il che equivale in larga misura a negare l'erotismo. La morale sessuale della Chiesa cattolica è stata ancora recentemente riaffermata in occasione della condanna pronunciata contro una religiosa americana, Margaret A. Farley, per le tesi espresse nel suo libro *Just Love*, in particolare a proposito del divorzio, dell'omosessualità e della masturbazione femminile[9]. La «Notificazione» della Santa Sede pubblicata in questa occasione, il 30 marzo 2012, ricorda che, per la Chiesa, la masturbazione è un «atto intrinsecamente e gravemente disordinato» *(sic)*, che «il ricorso deliberato alla sessualità, per qualunque ragione, al di fuori dei normali rapporti coniugali è essenzialmente contrario al suo oggetto», che il godimento sessuale non deve «essere ricercato al di fuori della relazione sessuale richiesta dall'ordine morale», che l'omosessualità è «contraria alla legge naturale», ecc.

---

[8] Michel Maffesoli, «Aux origines de la théorie du "gender". Il n'y a rien de nouveau sous le soleil», testo on line, maggio 2013.

[9] Margaret A. Farley, *Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics*, Crossroad, New York 2006.

Femminismo e immigrazione

La presenza in Europa occidentale di importanti comunità di origine arabo-musulmana dove certi tratti tipici delle società tradizionali si combinano con quelli che caratterizzano le culture del mondo mediterraneo (importanza dell'autorità paterna, ruolo dei «fratelli maggiori», accento posto sul «rispetto» e l'«onore», posizione subordinata della donna, ecc.) va evidentemente in senso contrario all'attuale femminizzazione della società occidentale[1]. Questo aspetto del problema dell'immigrazione è stato rilevato da numerosi osservatori. Esso ha anche contribuito all'evoluzione delle opinioni pubbliche: al vecchio fantasma di un Oriente «femminile» e «ipersensuale» ha fatto seguito quello della violenza «maschilista» e della lapidazione delle donne in nome della *Shari'a.* Questo fenomeno ha gettato lo scompiglio nel movimento femminista, che si è spesso lacerato tra il suo impegno «antirazzista» e la sua volontà di difendere le donne, com'è dimostrato, tra l'altro, dal modo in cui il movimento si è diviso a proposito del velo o foulard islamico. Certe femministe, come Élisabeth Badinter o Carline Fourest, hanno denunciato il velo come un'alienazione (velo = stupro!), mentre altre adottavano una posizione molto differente, come Christine Delphy la quale si è pubblicamente

[1] Sul «maschilismo» mediterraneo, cfr. l'opera classica di Germaine Tillion *Le Harem et les cousins*, Seuil, Paris 1966 [ed. it. Medusa, Milano 2007].

stupita dell'adesione di certe femministe a un concetto di «laicità» che le aveva fino a quel momento lasciate totalmente indifferenti e che ha denunciato l'offensiva anti-foulard e anti-omosessuale di un «universalismo repubblicano» che, in entrambi i casi, esige dai cittadini una «invisibilità» nella sfera pubblica impossibile da realizzare. Nel 2003, Christine Delphy è stata una delle firmatarie della petizione «Un velo sulle discriminazioni» (*Le Monde*, 17 dicembre 2003) e una delle fondatrici del Collettivo delle femministe per l'uguaglianza (CFPE), che ha criticato al contempo le aggressioni contro le donne velate e il silenzio delle femministe che rifiutano di ammettere che indossare il foulard possa anche essere un segno di «protesta contro il razzismo»[2]. Si trattava, evidentemente, di un dialogo tra sordi(e), dato che il velo islamico è interpretato dai suoi avversari come un simbolo di oppressione maschile che attenta alla dignità della donna, ma da coloro che esigono di indossarlo come un segno di pudore e il simbolo stesso di quella dignità. La discussione diventa di conseguenza impossibile, poiché non si parla della stessa cosa. (D'altronde, la vera ragione del velo islamico non è di opprimere le donne, ma di restringere la competizione inter-maschile di cui esse potrebbero essere oggetto). Queste divisioni rivelano, comunque, la persistente tensione, in seno agli ambienti femministi, tra il punto di vista particolarista o culturalista e il punto di vista universalista.

Il movimento femminista ha conosciuto seri problemi anche a causa dell'evoluzione dell'atteggiamento di un certo numero di omosessuali nei confronti degli immigrati, evoluzione legata alla denuncia da parte di certi movimenti populisti dell'«omofobia» islamica (nei Paesi Bassi, ad esempio, il partito populista di Geert Wilders brandisce i «diritti omosessuali» come un progresso occidentale minacciato dall'Islam). La questione dell'«omonazionalismo» aveva già provocato incidenti al Gay Pride di Berlino nel giugno 2010, quando Judith Bu-

[2] Christine Delphy, «L'universalisme républicain contre les mouvements homos», in *Politique, la revue*, 5, luglio 1997 ; «Du viol à la prostitution» e «L'islamophobie à la française», blog del *Nouvel Observateur*, 17 agosto 2013. Cfr. anche la sua intervista pubblicata nel numero di gennaio-febbraio 2011 della rivista *Migrations et sociétés.*

tler si era preoccupata vedendo numerosi omosessuali partecipare e talvolta dirigere movimenti «populisti xenofobi» col pretesto di una «omofobia» onnipresente tra i giovani delle periferie e nei paesi arabo-africani. La causa LGBT (lesbiche-gays-bisessuali-transessuali), non aveva esitato a dichiarare, è oggi minacciata di essere «irreggimentata in una lotta nazionalista e militarista», il che l'aveva indotta a rifiutare pubblicamente un premio al coraggio civico che doveva esserle consegnato in quella occasione, per esprimere la sua riprovazione di una deriva della lotta contro l'omofobia verso la «xenofobia» e il «nazionalismo».

Nel gennaio 2011, si è svolta ad Amsterdam una conferenza internazionale per allertare l'opinione pubblica sul «nazionalismo sessuale», ossia sul «modo in cui i diritti delle donne o degli omosessuali possono essere strumentalizzati in una prospettiva xenofoba, non soltanto da partiti politici, ma anche negli stessi movimenti LGBT, che si trovano sempre più integrati ai progetti nazionalisti in Occidente»! Questo è appunto l'argomento di un libro di Jasbir K. Puar, dell'università Rutgers, recentemente tradotto in Francia[3], che si sforza di lottare contro l'idea sommaria, ispirata dallo «scontro sessuale delle civiltà», di un contrasto tra un mondo occidentale tollerante e liberale e un mondo musulmano sessista e omofobo. Si veda anche il libro di Didier Lestrade *Perché i gays sono passati a destra*[4], dove l'autore, cofondatore di Act Up-Paris, scrive: «Tutti i miei amici, o quasi, confessano un crescente fastidio nei confronti della periferia, degli arabi e dei neri» e si chiede come denunciare le «violenze omofobe» senza cadere nella «stigmatizzazione» etnoculturale.

Ai margini dei dibattiti sul «matrimonio per tutti», una violenta polemica ha ugualmente opposto le associazioni omosessuali alla molto sinistrorsa associazione degli Indigènes de la République dopo la pubblicazione di un libro di Félix Boggio Ewanjé-Epée e Stella Magliani-Belkacem che presenta l'«identità omosessuale» come una «no-

---

[3] Jasbir K. Puar, *Homonationalisme. Politiques queers après le 11 septembre*, Amsterdam, Paris 2012.
[4] Didier Lestrade, *Pourquoi les gays sont passés à droite*, Seuil, Paris 2012.

zione occidentale» imposta al mondo arabo e africano attraverso un «imperialismo dei modi di vita», e che denuncia il «tentativo di fare dell'omosessualità un'identità universale che sarebbe condivisa da tutti i popoli e tutte le popolazioni»[5]. Gli autori[6] sottolineano altresì che «il matrimonio per tutti non è una rivendicazione molto sentita nei quartieri popolari».

È prevedibile che simili «contraddizioni» siano destinate a svilupparsi.

---

[5] Félix Boggio Ewanjé-Epée e Stella Magliani-Belkacem, *Les Féministes blanches et l'Empire*, La Fabrique, Paris 2012.

[6] Sono gli stessi autori che hanno coordinato, con Houria Bouteldja e Sadri Khiari, la redazione della raccolta *Nous sommes les Indigènes de la République*, Amsterdam, Paris 2012. Stella Magliani-Belkacem è segretaria di edizione presso le edizioni La Fabrique.

INDICE